ARXIU D'ETNOGRAFIA DE CATALUNYA

REVISTA D'ANTROPOLOGIA SOCIAL

Número 18 · 2018

[publicacions] urv

ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Arxiu d'Etnografia de Catalunya: Revista d'Antropologia Social

Coordinació: Yolanda Bodoque i Joan Josep Pujadas (Universitat Rovira i Virgili)

Consell de Redacció: Begonya Enguix Grau (U. Oberta de Catalunya), Àngel Martínez (U. Rovira i Virgili), Albert Moncusí Ferré (U. de València), Jordi Roca (U. Rovira i Virgili), Oriol Romaní (U. Rovira i Virgili), Jesús Sanz Abad (U. Complutense de Madrid), Montserrat Soronellas (U. Rovira i Virgili), Jaume Vallverdú (U. Rovira i Virgili)

Consell Assessor: Arturo Álvarez Roldán (Universitat de Granada, Espanya), Joan Bestard (U. de Barcelona, Espanya), Carmen Bueno, (U. Iberoamericana, Mèxic), Lluis Calvo Calvo (Institució Milà i Fontanals, CSIC, Espanya), William Christian (Investigador independent, Espanya), Josepa Cucó (U. de València, Espanya), Mari Luz Esteban (U. del País Basc, Espanya), Jordi Ferrús (U. Miguel Hernàndez, Espanya), Alejandro Goldberg (U. de Buenos Aires, Argentina), Aurora González, (U. Autònoma de Barcelona, Espanya), Eduardo Kigman (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Equador), Gary W. McDonogh (Bryn Mawr College, PA), Eduardo Menéndez (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Mèxic), José Luis Molina (U. Autònoma de Barcelona, Espanya), Albert Moncusí Ferré (Universitat de València, Espanya), Adriana Piscitelli (U. Estatal de Campinas, Brasil), Ton Salman (U. d'Amsterdam, Holanda), Christanne Stallaert (U. de Lovaina, Bèlgica), María Valdés (U. Autònoma de Barcelona, Espanya), Eduardo Viveiros (U. Federal de Rio de Janeiro, Brasil), Teresa Tapada Berteli (U. Autònoma de Barcelona, Espanya), Txemi Aapaolaza Beraza (Euskal Herriko Unibertsitatea).

Han col·laborat en aquest número: Irene Sabaté, Graça Indias, Liliana Suárez, Emma Martín, Maribel Blazquez, Joan Prat i Fernando Vidal.

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://antropologia.urv.cat/revistarxiu
revistarxiu@gmail.com

© Departament d'Antropologia, Filosofia i Treball Social de la Universitat Rovira i Virgili
Amb la col·laboració de l'ITA: Associació d'Antropologia

Dipòsit legal: T-537-1982 · Dipòsit legal electrònic: T-1634-2011
ISSN en paper: 0212-0372 · ISSN electrònic: 2014-3885

Edita: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35 · 43002 Tarragona
http://www.publicacions.urv.cat

Aquesta obra està subjecta a una llicència Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported de Creative Commons. Per veure'n una còpia, visiteu http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/ o envieu una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

ÍNDEX

EDITORIAL 5

ARTICLES

¿El *smart valley* del sur de Cataluña? La (re)construcción tecnosimbólica de Tarragona 9
Josep Puigbó Testagorda

La inmigración latina en Asheville, Carolina del Norte: una vista desde adentro. La autoetnografía como metodología para el análisis migratorio 45
Geny Hernández López

Medicina popular, medicinas alternativas y *new age:* hacia un «nuevo mundo mágico» 73
Isabella Riccò

Neuropolíticas del deseo y «viagra femenino»: biomedicalización, feminismo y neoliberalismo en el siglo XXI 95
Irene Miglioranza

COL·LABORACIONS

Suspender el mundo. Crisis de la presencia y reciprocidad en un caso etnográfico 131
Ángel Martínez Hernáez

D'erms, pagesos i molins 159
Jaume Franquesa

La consolidació d'un paisatge urbà i el turisme a Tarragona 193
Jose Ignacio Muro Morales

Sobre l'abundància i l'escassetat. Algunes consideracions des del Baix Marañón (Perú) 221
Mireia Campanera Reig

Revelar la violència, denunciar el mal. Crítica als fonaments morals de les intervencions urbanístiques al Raval de Barcelona. 243
Miquel Fernández

RESSENYES

Utopia and Neoliberalism: Ethnographies of Rural Spaces 269
Christian Giordano

Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya 276
Josep Lluís Mateo Dieste

NOTES DE RECERCA. 283
Elisa Alegre-Agís, Natalia Carceller-Maicas, Jordi Roca Girona

Tesis doctorals 2018. 299
Normes de publicació de la revista 300
Rules for publication in the journal 302

Editorial

Teniu a les mans el número 18 de la revista *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*. En aquesta ocasió, a l'apartat «Articles» presentem quatre excel·lents treballs producte d'investigacions fetes pels nostres estudiants de màster i doctorat: Josep Puigbó (màster d'Antropologia Urbana, Migracions i Intervenció Social), Geny Hernández i Isabella Riccò (doctorat en Antropologia i Comunicació) i Irene Miglioranza (màster en Antropologia Mèdica i Salut Global). Josep Puigbó analitza l'estat de les iniciatives de ciutat intel·ligent a Tarragona i la manera com s'ha construït aquest objecte; Geny Hernández narra la situació de la immigració d'origen llatinoamericà a la ciutat d'Asheville (Carolina del Nord, EUA), amb l'autoetnografia com a recurs metodològic per a l'anàlisi antropològica de la immigració des de la mirada activa i participativa; Isabella Riccò reflexiona sobre la desaparició progressiva del «model clàssic de medicina popular», i com aquestes teràpies i creences han estat recuperades i readaptades mitjançant les medicines alternatives i les teràpies New Age; i Irene Miglioranza examina els discursos que s'han articulat sobre la medicalització de la sexuali-

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 18, 2018, 5-6 | DOI: 10.17345/aec18.5-6
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

tat femenina, a través de l'anàlisi de les narratives tecnocientífiques que legitimen la comercialització de determinats medicaments.

A l'apartat «Col·laboracions» aquest cop tenim la possibilitat de gaudir dels articles escrits per Ángel Martínez Hernáez (URV), que sobre la base d'algunes dades del seu treball de camp etnogràfic entre els madiha d'Amazones (Brasil) proposa una redefinició de la teoria demartiniana; Jaume Franquesa (U. de Buffalo) presenta un article basat en un treball de camp etnogràfic a la Catalunya meridional sobre les conseqüències del desenvolupament eòlic en aquests territoris; José Ignacio Muro (URV), per la seva banda, escriu sobre la consolidació del model de ciutat del litoral a la província de Tarragona centrat en el turisme i en els canvis en la producció del sòl; Mireia Campanera (URV) reflexiona sobre les nocions d'abundància i escassetat, des d'una perspectiva antropològica i històrica, basant-se en una recerca etnogràfica duta a terme en dues comunitats del Perú; i Miquel Fernández (UAB), a partir d'una recerca historicoantropològica sobre el barri del Raval de Barcelona, il·lustra les contradiccions dels projectes anomenats de «revitalització» o «regeneració urbanística» i discuteix les seves implicacions morals, així com les que són consubstancials a l'ofici d'investigador social.

Finalment, a l'apartat «Ressenyes», el professor emèrit de la Universitat de Friburg, Giordano Bruno, ressenya l'obra de Hanna Horáková, Andrea Boscoboinik i Robin Smith (eds.) *Utopia and Neoliberalism: Ethnographies of Rural* Spaces, i Josep Lluís Mateo Dieste ressenya l'obra que coordina el professor Jordi Moreras Palenzuela conjuntament amb Marta Alonso Cabré, Khalid Ghali, Alberto López Bargados i Ariadna Solé Arraràs titulada *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*. A «Notes de recerca» les investigadores Elisa Alegra Agís i Natàlia Carceller Maicas expliquen el projecte *Consumo de drogas y vulnerabilidades sociales en adolescentes* (IP Oriol Romaní Alfonso), i l'investigador Jordi Roca Girona (i IP) explica el projecte *Multiculturalitat en el comerç de proximitat*.

Esperem que gaudiu de la lectura d'aquests textos i que esdevinguin referències bibliogràfiques fonamentals per a les vostres investigacions.

ARTICLES

¿EL *SMART VALLEY* DEL SUR DE CATALUÑA? LA (RE)CONSTRUCCIÓN TECNOSIMBÓLICA DE TARRAGONA

Josep Puigbó Testagorda
Doctorando en Antropología y Comunicación
Universitat Rovira i Virgili
Josep.puigbo@urv.cat

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el estado de las iniciativas *Smart City* en la ciudad de Tarragona realizando una especial atención a la construcción retórica en relación con el concepto. Se parte de una contextualización de las dos principales políticas involucradas en la transformación de Tarragona en una ciudad inteligente. Mediante el examen del caso concreto de la Tabacalera, una antigua fábrica industrial en proceso de reconversión *smart*, se pretende ofrecer una muestra de las contradicciones y problemáticas que afronta esta estrategia urbana.

Palabras clave: *smart city*; urbanismo *smart*; *tecnópolis*; espacios industriales; gobernabilidad.

Abstract: This article aims to analyze the state of smart city initiatives in Tarragona, focusing on the rhetorical construction of the concept. The article examines the city's main smart policies in order to understand the context of Tarragona's transformation into a smart city. As an example of the primary contradictions and problems involved in this kind of planning, this article focuses on the hypothetical smart renovation of an industrial factory (Tabacalera) in Tarragona.

Keywords: smart city; smart urbanism; technopolis; industrial spaces; governability

Del norte al sur del planeta, se impone la noción de nuevas estrategias urbanas basadas en la tecnología como solución milagrosa a los problemas surgidos en la ciudad. Encontramos iniciativas, proyectos e intervenciones urbanas que usan la nomenclatura *smart city* (SC) en todos los rincones del planeta, «todas las ciudades quieren ser una ciudad inteligente hoy en día» (March y Ribera-Fumaz, 2014: 1).

La ciudad de Tarragona también se ve involucrada en esta tendencia. Este artículo[1] pretende analizar la construcción del concepto SC en esta ciudad. Con una atención especial a su desarrollo retórico, se examinan las principales directrices políticas que dan contexto a la emergencia de la última moda en urbanismo.

Los objetivos del artículo se basan en el análisis de las principales estrategias políticas que permiten la emergencia y el inicio de la transformación de Tarragona en una SC. En este sentido, resulta necesario determinar los actores primordiales involucrados en este fenómeno, desde sus impulsores —bien sean públicos o privados— a los colectivos afectados por la hipotética *smartización* de la ciudad. Además, se pretende comprender y recoger las principales consecuencias y contradicciones vinculadas a la conversión de Tarragona en una ciudad inteligente.

Para dar respuesta a este último objetivo, el artículo se concentra en el caso de la Tabacalera, un antiguo espacio industrial objeto de intervención por parte de un consistorio local interesado en generar un emblema *smart*, aunque este no ha cumplido con los propósitos esperados, comportando la crítica ciudadana.

El texto se estructura a partir de una breve contextualización de las características económicas de Tarragona, seguida de una exposición de los principales postulados teóricos vinculados al concepto SC, para después centrarse en las dos políticas que dan sentido al inicio de los proyectos de ciudad inteligente en Tarragona: los Juegos Mediterráneos 2018 y el

1 Esta aproximación forma parte de la realización del trabajo final del Máster en Antropología Urbana, Migraciones e Intervención Social, que lleva por título: «De la utopía retórica a la práctica distópica: la (re)construcción de ciudades del futuro en la disputa por la centralidad espacial». Quiero agradecer al Dr. Joan Josep Pujadas el asesoramiento prestado en la elaboración de este texto.

Pla Tarragona 2022. Finalmente, se presentan y discuten las principales intervenciones *smart* en la ciudad y se dedica especial atención al caso de la Tabacalera como ejemplo representativo de las problemáticas que implican estas políticas.

La metodología empleada para afrontar los objetivos anteriores ha sido el análisis documental como base y fundamento de una investigación sociohistórica sobre la evolución de las iniciativas SC en Tarragona. Esto, en un proceso posterior a la definición del problema y como estadio previo a un hipotético abordaje de corte etnográfico.

El objetivo y finalidad de esta metodología ha sido la reconstrucción de procesos sociales en lo urbano, entendiendo las fuentes documentales como instrumentos para estudiar cambios cronológicos. Este método presenta ciertas ventajas, como su calidad de técnica no intrusiva, pero también inconvenientes, como la disposición limitada de documentos y el carácter secundario de las fuentes.

El tratamiento de los documentos se ha centrado en una aproximación de contenido temático, obviando aspectos semánticos, realizada mediante a) la recuperación de información, b) la categorización de la misma, dando lugar a documentos secundarios, para c) iniciar un proceso analítico donde la información es estudiada, interpretada y situada en su campo fenomenológico[2].

El proceso de identificación, basado en la ubicación de antecedentes sobre el fenómeno y en la naturaleza de la documentación, ha tenido en cuenta la calidad técnica de las fuentes, su profundidad y enfoque. Mientras que los criterios de selección de las fuentes a incluir en el repertorio analítico se han basado en la autenticidad, veracidad y resonancia sobre la problemática. Sin desconsiderar la finalidad de la investigación, el futuro producto obtenido y su adecuación a los objetivos.

Por último, la compartimentación de documentos para la identificación ha dado lugar a categorías estructurantes de las fuentes de análisis. Estas, entendidas como unidades de registro, se han dividido en las siguientes clases: fuentes documentales locales (provenientes de medios de comunicación), fuentes académicas, fuentes institucionales (materiales de organismos oficiales) y fuentes técnicas (informes y similares).

2 No en un sentido hegeliano, sino procesual.

1. La situación económica de Tarragona

Resulta pertinente centrar, brevemente, las características de la ciudad de Tarragona en relación con su contexto económico y laboral, dado que la SC es presentada como una consecuencia urbana naturalizada de la inmersión en la sociedad de la información.

La ciudad de Tarragona, y su provincia aún sostienen fuertes dependencias con el sector industrial químico, portuario y el turismo de playa, más que con el sector de la innovación tecnológica. Con la excepción de la universidad local y las incursiones del sector (petro)químico en este ámbito.

La trazabilidad de este hecho reside en la tardía industrialización de Tarragona en los años sesenta. La industrialización se convirtió en el «[...] eje indiscutible de la economía de Tarragona ciudad, que se introducía en los mercados internacionales con el impulso de grandes multinacionales de la química y la energía como Dow, Hoechst, BASF o Bayer» (González Márquez, 2016: 62).

La repercusión que tuvo la industrialización representa «el mayor hito social y urbanístico de la ciudad, pues implicó la casi duplicación y diversificación de la población desde 1960 a 1981» (González Márquez, 2016: 62).

Actualmente, en la provincia de Tarragona, las principales actividades que destacan por su implementación y desarrollo, aparte del turismo, siguen vinculándose con la industria química, el puerto y el sector agroalimentario (SEPE, 2017). En cuanto al número de trabajadores por secciones de actividad, predominan tres ámbitos: comercio y reparación de vehículos (17,36%), industria manufacturera (14,09%) y actividades sanitarias-servicios sociales (8,39%) (SEPE, 2017).

El aún fuerte peso de la industria tradicional y la dependencia de un turismo de playa que, pese a concentrarse especialmente en los núcleos costeros adyacentes a la ciudad, tiene una presencia significativa en la ciudad son indicadores de la presencia limitada de nichos laborales tecnológicos. Como veremos, este hecho debe servirnos de marco contextual en tanto que los promotores locales de la SC pretenden ubicar los agentes industriales tradicionales como instituciones punteras para la misma.

2. La incorporación del paradigma *smart city* en la agenda urbana global

Los precedentes del concepto *smart city* se remontan a las primeras fórmulas urbanas de la economía informacional de principios de 1990, las tecnópolis, «formas específicas de concentración territorial de innovación tecnológica con un potencial para generar sinergia científica y una productividad económica» (Castells y Hall, 1994: 31).

Estas transformaciones suponen la modificación de un paisaje urbano industrial de fábricas y chimeneas por una ciudad de oficinas colaborativas. Evidenciándose un cambio económico y productivo que implica la transición de un Mánchester industrial hacia un Silicon Valley informacional.

La SC es la consecuencia directa de la transformación hacia un sistema económico impuesto por un mundo tecnologizado que reemplaza la economía industrial por la economía de la información (Rabari y Storper, 2014). Surge en un contexto de flexibilidad económica derivado de un mercado global más competitivo que apela a la necesidad de una ciudad igualmente competitiva (Kitchin, 2015; Glasmeier y Christopherson, 2015).

El concepto se introduce al mismo tiempo que las ciudades experimentan una profunda transformación estructural, «en el centro de tal transformación se encuentra una revolución tecnológica» (Borja y Castells, 1997: 21). La explosión tecnológica ofrece el marco necesario para el desarrollo de un urbanismo centrado en la tecnología (Glasmeier y Christopherson, 2015) que «vincula las transformaciones tecnológicas de la información con el desarrollo económico, político y social» (Hollands, 2008: 305).

Smith (2002) señala que las regiones industriales fueron la columna vertebral de los capitales nacionales en los siglos XIX y XX, pero ahora estas economías urbanas se transforman en plataformas de y para la producción global (Smith, 2002): «[...] esta rearticulación de la escala de la producción hacia la escala metropolitana es una expresión de un cambio global; y al mismo tiempo se encuentra en el centro de un nuevo tipo de urbanismo» (Smith, 2002: 257).

La SC ilustra la intencionalidad de las ciudades para orientarse hacia este nuevo contexto global de competencia. Incluso entre aquellas regiones que aún presentan fuertes dependencias con el sector industrial tradicional, como el Camp de Tarragona. Bajo este objetivo, emerge un urbanismo acorde con la nueva funcionalidad de las ciudades, pero este no deriva de la SC en sí misma, puesto que esta es una de las múltiples formulaciones —quizá la más propagandística y futurista— de un urbanismo neoliberal que impone el valor de cambio por encima del valor de uso en nuestras calles.

Por eso, resulta necesario ubicar la SC en la posición que ocupa dentro del urbanismo neoliberal, entendiendo que este es «[...] parte integral de un amplio reescalamiento de funciones, actividades y relaciones que conlleva un considerable énfasis en el nexo entre producción y capital financiero a costa de cuestiones relativas a la reproducción social» (Smith, 2002: 255).

En su ideación, la SC es una defensa de la noción de la *ciudad como máquina de crecimiento* (Logan y Molotch, 1987) generadora de oportunidades de plusvalía y se presenta como un paso más de la transición de la ciudad keynesiana[3] liberal a una ciudad neoliberal. La SC como última expresión del urbanismo neoliberal se cubre bajo el discurso que otrora ejecutara la ciudad keynesiana, pero se desarrollaría sin la aplicación de sus medidas. Publicita los atributos de la ciudad keynesiana en tanto que esta era «una mezcla de oficina de empleo y oficina de servicios sociales al servicio del capital nacional correspondiente» (Smith, 2002: 251), pero las evidencias empíricas en casos como el 22@ de Barcelona (Dot y Pallarés-Barberà, 2010) indican que la SC apuesta más por el negocio inmobiliario del *coworking* que por la vivienda protegida; más por la ciudad de oficinas que por la ciudad de oficinas de servicios sociales.

En este sentido, la SC aspira a redefinir la ciudad a partir de la realización de parques de alta tecnología (Gibson *et alii*, 1992; Hollands, 2008) y la integración de tecnologías ubicuas (Yigitcanlar y Lee, 2014). Es decir, la

3 La ciudad keynesiana en la que el Estado aseguraba grandes áreas de la reproducción social —desde la vivienda a los servicios sociales— representó la culminación de la relación definitiva entre escala urbana y reproducción social (Smith, 2002).

retórica SC ha traspasado la noción de una tecnópolis aislada, orientándose a la expansión hacia el resto de la ciudad (Michelini *et alii*, 2010), con el fin de articularse como una fórmula estratégica para mejorar el posicionamiento de las ciudades involucradas en una competición global (Caragliu *et alii*, 2011). Realzar su posicionamiento significaría incrementar la atracción de flujos de capitales y de mano de obra cualificada mediante la producción de espacios tecnologizados.

A pesar de su voluntad de expansión, ejemplos como Kista en Estocolmo o el Here East londinense (Angelidou, 2015) muestran como estos polos tecnológicos siguen concentrándose espacialmente más que afectar generalizadamente al conjunto de la ciudad. Igual que sucede en *edge cities* como en Santa Fe, México (Pérez Negrete, 2009). Sin embargo, esto no significa, necesariamente, que su función de placebo urbano para la atracción no se encuentre en funcionamiento.

Conceptualmente, los expertos coinciden en atribuir diferentes ámbitos de actuación a la SC: la economía, la movilidad, la gobernabilidad, el medioambiente, la población y los modos de vida (Giffinger *et alii*, 2007; Hollands, 2008; Caragliu *et alii*, 2011). También presentan, de forma más o menos exacta, las siguientes características comunes para el concepto: el uso de tecnologías de la computación para convertir los componentes y las infraestructuras de la ciudad en más eficientes (Washburn *et alii*, 2010; Caragliu *et alii*, 2011).

Gran parte de la literatura vincula la SC con la conversión de la ciudad en un receptáculo de tecnologías. Definen el ámbito urbano como objetivo de intervenciones tecnológicas (Rabari y Storper, 2014) para convertir determinados fenómenos en previsibles (Glasmeier y Christopherson, 2015). Esto es, «la idea de que la tecnología nos salvará» (Vanolo, 2014: 892), un postulado que actúa bajo una lógica despolitizadora al suponer las problemáticas urbanas como categorías tecnológicas y no políticas (March y Ribera-Fumaz, 2014).

La lógica *smart* identifica las ciudades como nuevas oportunidades para el sector privado en busca de nuevos mercados[4]. Especialmente para grandes empresas tecnológicas que juegan un papel destacado en el auge y popularidad del concepto *smart* (Hollands, 2008).

De este modo, las ciudades inteligentes se componen de *start-ups* integradas en clústeres tecnológicos, distritos tecnológicos (Komninos, 2006) y universidades que ahora orientan sus funciones hacia la economía de la información. Así, la SC supone la introducción de las ciudades posindustriales en la economía informacional mediante su transformación en espacios paradigmáticos para el negocio (Glasmeier y Christopherson, 2015) y para un capital que «[...] impone su propio trato para instalarse en la ciudad, moviéndose únicamente hacia donde recibirá un mejor trato. Este hecho es tan presente en la *smart city* como lo era en la ciudad industrial[5]» (Hollands, 2008: 314).

Las cualidades que la misma SC se atribuye —un giro hacia un urbanismo más sostenible ambientalmente, una gobernabilidad más participativa y unas ciudades más equitativas gracias a las nuevas tecnologías— se cuestionan bajo el que parece ser el principal objetivo de este concepto: facilitar la entrada de capital en la ciudad convirtiéndola en un entorno *bussiness friendly*. Esto significa la constitución de una ciudad más abierta al capital y la introducción de agentes privados en el desarrollo urbano que intensifican el «asalto neoliberal contra la administración pública» (Harvey, 2013: 132).

Resulta difícil comprender la SC como una opción efectiva para el beneficio de la mayoría de agentes urbanos mientras se oriente hacia valores neoliberales y sitúe la gobernabilidad urbana como un nuevo mercado (Buck y While, 2017), repleto de productos ideados por empresas que ven cómo incrementan sus beneficios, pero también su rol en el gobierno urbano. Los productos aplicados en la *smartización* de la ciudad permiten a las empresas vinculadas con el desarrollo *smart* introducirse en el gobierno de las ciudades mediante organismos público-privados, en detrimento de una gobernabilidad verdaderamente pública.

4 El mercado global SC se estimaba en 1,7 billones de dólares en el año 2014 (Poole, 2014; Hollands, 2014).

5 La traducción de las citas textuales consultadas en un idioma diferente al castellano es propia.

La SC defiende que las tecnologías mejoran la capacidad de las sociedades liberales democráticas y los valores políticos centrados en el individuo. Hollands (2008) desconfía de esta perspectiva y afirma que la SC no es más que una etiqueta de *marketing*, un caballo de Troya para la inserción y dominación del sector privado en el ámbito urbano.

La ciudad inteligente es la expresión de un capitalismo «brutalmente neoliberalizador que ha venido intensificando su asalto a las cualidades de la vida cotidiana desde principios de la década de los noventa» (Harvey, 2013: 9). Parece ser una nueva manifestación de la ciudad neoliberal al convertir los componentes urbanos en objetos de negocio gracias a un fenómeno de mercantilización extendido por la aplicación de nuevas tecnologías. Esto significa la consolidación de una urbanización por desposesión (Harvey, 2003) que presenta, ambiguamente, una retórica embellecida por el derecho a la ciudad.

Este modo de neoliberalización también impone una nueva relación entre gobierno y saber que despolitiza la esfera pública mediante procesos institucionalizados de gobernanza desideologizados basados en criterios científicos y técnicos (Janoschka e Hidalgo, 2014). Por eso, la gobernabilidad en la SC se orienta hacia la mercantilización. Las empresas relacionadas con el negocio tecnológico ven en este contexto un nicho donde aplicar —y vender— los productos resultantes de cuarenta años de desarrollo tecnológico (Glasmeier y Christopherson, 2015). La apertura del gobierno de las ciudades al mercado se realiza con el beneplácito de una Administración concentrada en el objetivo de situarse en los *rankings* mundiales, conseguir inversión y crecimiento (Glasmeier y Christopherson, 2015).

Aunque la SC se publicite como un modo de gobernanza transparente, basado en la participación digital y la inclusión de una multiplicidad de actores, sus intervenciones —a menudo elitistas y opacas— presentan un individualismo latente (Rabari y Storper, 2014), ubicando el ideal de *smart citizen* en un sujeto individualizado de clase media. Mientras que su ideal de gobernanza y de servicios urbanos se reserva a tecnócratas que, «atados a un único escenario, se convierten en "estadistas" del crecimien-

to antes que en defensores de un tipo determinado de crecimiento o de distribución interna de sus rentas» (Logan y Molotch, 1987: 180).

Dado que el modelo de decisiones *smart* amplifica la presencia de los sectores privados en la gobernanza de las ciudades, hay que preguntarse si la SC, como forma de crecimiento urbano vinculado al sector privado (Hollands, 2008), se encuentra más preocupada en la atracción de inversiones y en la generación de nuevos negocios en la ciudad que en la calidad de vida de sus habitantes.

3. La génesis bicéfala de la *Tarragona Mediterranean Smart city*

Para comprender el desarrollo y funcionamiento del paradigma SC en Tarragona es necesario analizar el origen del desarrollo de sus iniciativas locales. Sin embargo, debemos comprenderlas como expresiones locales de intensas campañas —en un marco europeo— para la promoción de procesos de regeneración urbana. Unas estrategias en crisis derivadas del debilitamiento del poder de la organización de la reproducción social en la definición de lo urbano (Smith, 2002).

La implementación de programas SC en Tarragona se ha realizado en el marco de la celebración de los Juegos del Mediterráneo (JJ. MM.) de 2017 —aplazados a 2018— y al Pla Tarragona 2022. En el contexto de estas dos acciones, la estrategia SC en Tarragona se ha erguido como uno de los principales discursos del Ayuntamiento sobre la transformación sociourbana que tiene que afrontar la ciudad. El alcalde de Tarragona, Josep Félix Ballesteros, evidenciaba este hecho en uno de sus discursos: «Es ahora cuando la ciudad empieza a concretar las acciones del Tarragona Smart Mediterranean City y del Pla Tarragona 2022. […] viviremos el inicio de proyectos muy destacados para el futuro de la ciudad» (Josep Félix Ballesteros, 2013: 1)

3.1 Los XVIII Juegos Mediterráneos

En primer lugar, centrémonos en los JJ. MM., una competición deportiva multidisciplinar disputada cada cuatro años con la participación de los Estados adyacentes al Mediterráneo. Para la ciudad, han significado la ejecución de un macroevento, sujeto a las dimensiones de Tarragona, y deberían cumplir la voluntad de exhibición internacional. Han sido aprovechados por los dirigentes políticos para presentar un supuesto *renewal* urbano en tanto que albergar este evento implica cambios en las dimensiones físicas y conceptuales de la ciudad.

Pero también significa la creación de una nueva imagen atractiva de la ciudad (Monus, 2015). En este caso, mediante los JJ. MM. se quiere introducir la visión de una Tarragona moderna, un imaginario habilitado por la última nomenclatura vinculada al progreso y al crecimiento económico en las ciudades: la *smart city*. Siguiendo, así, un modelo popularizado por la Barcelona olímpica, pues la estrategia del poder local respecto a los JJ. MM. no es otra que reproducir la estrategia de la ciudad vecina. Barcelona, desde su eclosión como ciudad global modélica, debido, justamente, a la celebración de los Juegos, ha acentuado la emulación de sus estrategias, sobre todo en ciudades cercanas. Lógicamente, este método de transformación urbana tiene múltiples claroscuros, como muestran, entre otros, Capel (2005) o Delgado (2007).

Mediante el nuevo imperativo informacional adquirido por el consistorio local se ha incorporado a la necesidad de reforma y «mejora» urbanística la construcción de aplicaciones y de infraestructuras digitales en la ciudad. A diferencia de las construcciones físicas derivadas y justificadas por la celebración en sí misma de los JJ. MM., la tecnologización de la ciudad no se legitima únicamente a partir de este evento. Más bien es planteada como una necesidad inherente de la ciudad, la principal baza de la narrativa legitimadora de la SC en Tarragona.

La SC es presentada como uno de los principales legados de este evento a partir de afirmaciones del alcalde, tan rotundas como improbables, como la siguiente: «Queremos convertir el Camp de Tarragona en el Smart Valley del sur de Catalunya» (en Sans, 2014: s. p.).

Las características de los JJ. MM como evento deportivo que enaltece los valores vinculados al deporte, como la salud y el afán de superación (Monus, 2015), se suman a la retórica mesiánica de la tecnología como motor de todo tipo de beneficios: desde económicos hasta sociourbanos. Que las estrategias *smart* actúen bajo la etiqueta de «mediterraneidad» no es casualidad, sino que expresa la vinculación directa entre los JJ. MM. y la estrategia SC de la propaganda política local[6].

En el caso de Tarragona, la mayoría de políticas vinculadas al concepto SC se encuentran enlazadas con el *marketing* que la ciudad desarrolla para los JJ. MM. (Gil y Navarro, 2013). A los JJ. MM. y al estatus que a partir de estos se quiere conferir a la ciudad, hay que añadir el urbanismo *smart* como medida para incorporar una nueva etiqueta que presente una visión de prosperidad a la ciudad.

El legado de los JJ. MM. prometido es abundante y prolífico según un consistorio que entiende el evento como «la gran oportunidad para definir y fijar el legado de Tarragona [...], tiene que personificar el espíritu de transformación de la ciudad» (Josep Félix Ballesteros, 2013: 6).

Los impulsores afirman —sin aportar ejemplos descriptivos[7]— que, pese al carácter principalmente económico del legado de los JJ. MM., su herencia será un fenómeno multidimensional basado en el incremento de las infraestructuras y la mejora ambiental y social. Por el momento, la principal funcionalidad de estos discursos se alinea con la legitimación de la política local promotora del macroevento y el mismo desarrollo de los JJ. MM.

Según el Plan Estratégico del Legado de los Juegos Mediterráneos Tarragona 2017, uno de los principales objetivos a partir de los Juegos es mejorar el capital humano, y su ocupabilidad en sectores de futuro como el tecnológico. Unos argumentos acordes con las directrices planteadas por la SC en su alineamiento con la economía de la información.

Sin embargo, las estrategias vinculadas al desarrollo de la economía de la información se presentan escasas. Solo la propuesta Camp Tgn Up

6 Ante la inminente celebración de los JJ MM., la FTSMC difundía este vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=V7h0kgW95GA>.

7 Entre los materiales se encuentra el siguiente vídeo, realizado por la FTSMC: <https://www.youtube.com/watch?v=-j0rp-3-yi0>.

—una aceleradora que pretende impulsar diez *start-ups*— ha sido iniciada hasta el momento, siete años después de la adjudicación de los JJ. MM.

La escasez de proyectos para cumplir con las directrices del plan supone que los Juegos y la SC se subsuman en estrategias de propaganda y de legitimación bidireccionales más que en propuestas concretas. Un hecho basado en la venta de una aparente informatización e informacionalización de la ciudad que deja en segundo plano la intervención real para la mejora de las condiciones de la ciudadanía.

Queda por constatar si la celebración de los Juegos repercutirá en la ciudad y sus habitantes a largo plazo, aparte de generar un determinado número de empleos esporádicos durante su realización, ampliar el parque de infraestructuras deportivas para el fomento del turismo deportivo y dejar, como herencia, el confuso e incipiente urbanismo *smart*.

Según el informe del Centro de Estudios Olímpicos de la UAB (CEO-UAB, 2015), encargado por el Servicio de Ocupación de Cataluña y el Ayuntamiento local, los JJ. MM. debían suponer la creación de 300 empleos directos derivados de la planificación y ejecución de los mismos y generar una ocupación indirecta, antes y durante los JJ. MM., estimada en 3.000 empleos provenientes de empresas de servicios (CEO-UAB, 2015).

Pese a que el empleo ha sido usado como artefacto ideológico en la legitimación de los Juegos, siendo un elemento clásico en la naturalización de la ciudad como máquina de crecimiento local, el carácter eventual de la ocupabilidad generada se suma al hecho de que «el crecimiento local no genera empleos, solo los distribuye» (Logan y Molotch, 1987: 196). Sin embargo, la escasez de datos proveídos por los organizadores del evento no permite contrastar, a la publicación de este artículo, si las cifras estimadas han sido adquiridas[8].

Para la postura justificadora del consistorio, los múltiples beneficios sociales y urbanísticos del evento quedan ampliamente contrastados en las líneas de actuación del Plan Estratégico, aunque resulta difícil contrastar los beneficios de sus predicciones con la información que ofrece. Una transparencia impropia de los rigores *smart*.

8 Este hecho ha supuesto que determinados grupos políticos amenacen con recurrir a la Comisión de Garantía del Derecho de Acceso a la Información Pública mediante un contencioso administrativo.

En este sentido, las decisiones estratégicas vinculadas a los Juegos, así como sus presupuestos, desatienden los programas sociales para invertir en proyectos donde el beneficio común no es evidente.

Un ejemplo es el polideportivo Sant Jordi, este complejo situado en el centro de la ciudad ha sido reconvertido en un moderno gimnasio gestionado por el sector privado. Los costes de este equipamiento, 12 millones de euros, han sido aportados por la iniciativa privada mediante un acuerdo con la URV (Ajuntament de Tarragona, 2017b).

Aunque estas instalaciones ofrezcan descuentos a las personas vinculadas a la Universitat Rovira i Virgili (URV), su principal objetivo no es el servicio público. Bajo la hipotética generación de emplazamientos deportivos para los Juegos que debería incrementar el número de espacios para la ciudadanía, se esconde la privatización de espacios emblemáticos.

En definitiva, los JJ. MM. y la transformación *smart* de la ciudad deben contemplarse como dos de las principales políticas de la ciudad que, como tales, se retroalimentan, y son publicitadas, sin garantía de ello, como los «grandes motores que tienen que mover el futuro inmediato de nuestra ciudad para llevarla a un nuevo nivel, a un nuevo paradigma de ciudad» (Josep Félix Ballesteros, 2014: s. p.).

3.2 Pla Tarragona 2022

En segundo lugar, el otro eje político que da sentido a la presencia SC en la ciudad es el Pla Tarragona 2022, la principal hoja de ruta del desarrollo urbano de la ciudad. Este realza la supuesta necesidad de la ciudad para ser competitiva y referente en la sociedad del conocimiento.

Las políticas municipales amparan la lógica SC e informacional con base en este plan. Para los promotores de la iniciativa SC en Tarragona, el proyecto resume las directrices para la conversión *smart*: «El plan estratégico Tarragona 2022 resumió en siete ejes estratégicos fundamentales las prioridades [...] que configuran la agenda transformadora de Tarragona como una *smart city*» (Fundació Tarragona Smart Mediterranean City, 2016: 6).

El documento incluye en su diagnóstico la necesidad de desarrollar programas que favorezcan la conversión de cada barrio en un centro es-

pecífico, solventando las problemáticas existentes mediante lógicas temáticas, creando la ciudad deportiva en Poniente, la ciudad de la música en Levante y el futuro e hipotético Smart District en Les Gavarres.

El proyecto también detecta como necesidad la conversión de Tarragona en un polo de innovación competitivo para integrarse en la economía del conocimiento. El principal recurso para cumplir este objetivo es el uso de nuevas tecnologías y la captación de empresas dedicadas a la innovación.

En otras palabras, el Ayuntamiento pone de manifiesto la necesidad de convertir Tarragona en una ciudad de la ciencia[9] que le permita integrarse en nuevos mercados emergentes vinculados a la tecnología, creando instituciones informacionales y aprovechando las existentes, como la universidad. Pero el documento no discrimina el hecho de si esto supone la apertura, también, de la ciudad como mercado para las empresas tecnológicas, una de las consecuencias de la *smartización* de la ciudad.

Para la consecución de sus objetivos, el Pla defiende la necesidad de aplicar nuevas tecnologías en la gobernabilidad de la ciudad, generando canales de participación y haciendo más eficiente la Administración. Pero las propuestas que hasta el momento se han desarrollado en esta dirección, y que significarían un impacto directo en el bienestar de la ciudadanía, son más bien escasas.

Uno de los pocos ejemplos es la aplicación móvil *Epp!*. Tiene el objetivo de que los y las ciudadanas puedan avisar sobre incidencias relativas a la vía pública. La falta de otras iniciativas supone que la materialización *smart* en la gobernabilidad tenga solo un carácter técnico para los habitantes, ahora reconvertidos en detectores del mal estado del pavimentado público o del alumbrado.

En todo caso, para el Ayuntamiento las directrices del documento combinan la necesidad de integrar las tecnologías ubicuas con la orientación hacia la economía de la información en el desarrollo urbano, incluyendo estrategias para la sostenibilidad en la ciudad con la promoción del transporte público, la creación de entornos urbanos saludables, bajo

9 De hecho, Tarragona se postuló para la distinción de Ciudad de la Ciencia y la Innovación en 2016 mediante un informe de la FTSMC.

un planteamiento higienista, y la sensibilización de la ciudadanía en relación al impacto medioambiental (Ajuntament de Tarragona, 2011).

Aunque la política local defienda que Tarragona tiene los recursos necesarios para convertirse en un polo de la economía de la información, la realidad es que los principales motores económicos, como vimos, son el portuario, el petroquímico y el turismo. Esto se hace más evidente cuando tenemos en cuenta los datos relativos a los trabajadores vinculados al sector tecnológico. El total de trabajadores en sectores tecnológicos se divide en 186 profesionales de las tecnologías de la información y 836 técnicos de las tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC) (SEPE, 2017). Entre los primeros, un 38,71% ostenta un contrato indefinido, frente a una temporalidad que asciende al 61,29% (SEPE, 2017). Entre los técnicos de las TIC este dato se incrementa, ascendiendo a una temporalidad contractual del 77,27% frente a un número de indefinidos del 22,73% del total (SEPE, 2017).

La escasa presencia de un número mayoritario de profesionales y técnicos de las TIC, así como su alta temporalidad, indica la falta de una masa crítica de trabajadores desde la cual instituir un polo tecnológico. En cambio, observamos que existe un total de trabajadores del «70,39% en el sector servicios, principalmente en hostelería» (SEPE, 2017: 12).

Además, pese a no ostentar el prestigio de la economía de la información, las iniciativas *smart* de la ciudad se articulan con los agentes económicos presentes —industria química, intereses turistificadores y el puerto—, constituyéndose como los principales patrones del organismo privado creado en el año 2013 por el Ayuntamiento con el objetivo de concentrar e impulsar intervenciones SC: la Fundació Tarragona Smart Mediterranean City (FTSMC).

Se trata de un organismo dependiente del Ayuntamiento[10] y que rinde cuentas a sus cuatro patrones: el consistorio, la URV y las empresas Repsol y Sorea. La presencia de estas empresas en la FTSMC tiene que considerarse como algo más que una simple acción filantrópica que se materializa en inversiones e intervenciones positivas para la ciudad. Me-

10 Concretamente: Àrea de Serveis Centrals, Economia i Hisenda, Servei de Patrimoni del Ajuntament de Tarragona.

diante la fundación, los principales agentes privados interesados en la implementación de programas SC, Repsol y Sorea, y consecuentemente con intereses en las políticas urbanas en Tarragona, se incorporan como interventores activos de la agenda política urbana, con las carencias democráticas que este hecho conlleva.

En este sentido, Vanolo (2014) plantea el funcionamiento de una técnica disciplinaria derivada de los fondos europeos para el financiamiento de iniciativas *smart*, destinados a unas ciudades que para acceder a estos se encuentran obligadas a abdicar delante de los imperativos SC. En Tarragona, aunque en una escala diferente, se debe tener en cuenta que la intervención privada puede condicionar las políticas urbanas locales a los intereses empresariales. Así, a nivel local se reproduce la misma situación estatal: las intervenciones del Estado se ven reducidas, en parte, a la función de encontrar más modos para promover un clima económico favorable (Harvey, 2001).

En consecuencia, esto implica unas ciudades disciplinadas, preparadas para ser ocupadas por técnicas tecnopolíticas diseñadas para naturalizar y justificar las nuevas formas de circulación del capital dentro de los sistemas urbanos (Vanolo, 2014). Es decir, unas ciudades que introducen valores neoliberales en su entramado urbano en un contexto donde los entornos *business friendly* pueden resultar menos amigables para los y ciudadanos.

Si bien es cierto que la FTSMC opera con cierta independencia, reconoce la necesidad de combinar inversiones públicas y privadas que deben «permitir incorporar el sector privado en la regeneración de la ciudad» (FTSMC, 2013: 4). Para la institución, la introducción de agentes privados en su estructura es considerada como una solución para facilitar la gestión.

Por último, hay que considerar el gran peso que la fundación da a la comunicación. La publicitación de lo *smart* y la hipervisibilización de sus iniciativas parece inclinarse más por el *marketing* que por la intervención; más por la retórica que por la transformación. Especialmente aquellas que se vinculan con el incremento del papel de la ciudadanía en la gobernabilidad de la ciudad, de presencia casi nula en los diferentes frentes abiertos por la política *smart*.

4. Iniciativas de intervención urbana *smart city* en Tarragona

Desde el inicio del funcionamiento de la FTSMC se han llevado a cabo variopintas iniciativas de corte *smart* en la ciudad. La fundación desarrolla proyectos en ámbitos como la sostenibilidad ambiental, el patrimonio y la economía, vinculándose con otras instituciones locales para llevarlas a cabo.

Una muestra es el programa «Hélix», un proyecto de economía colaborativa para la generación de nuevas herramientas para personas con movilidad diversa a partir del reciclaje de plástico con una impresora 3D. Otro caso es el proyecto «Smart Cub», donde el Institut Pere Martell, junto con la FTSMC y la Autoritat Portuària, llevó a cabo la reconversión de un contenedor de mercaderías portuarias en desuso en un espacio de divulgación científica.

La fundación también se vincula con el Institut Pere Martell con otras iniciativas. Por ejemplo, el proyecto «ELECO», basado en la realización de un coche eléctrico de competición por parte de alumnos del centro. Además, lleva a cabo otros proyectos en centros educativos, como el programa «Smart Tarragona Energy Efficiency Project in Schools»: una actividad divulgativa en las escuelas para informar sobre prácticas de ahorro energético entre los alumnos.

Puesto que la introducción de iniciativas SC en Tarragona responde a las voluntades de internacionalización de la ciudad, se han desarrollado proyectos SC a favor del turismo y del patrimonio histórico (Gil y Navarro, 2013). La vinculación de la FTSMC con el Servei de Patrimoni del Ayuntamiento, sumado al hecho de que la concejala de Festes, Cultura i Patrimoni Històric es también la secretaria general de la FTSMC, conlleva la prevalencia de proyectos vinculados al *smart heritage* en la fundación, como por ejemplo «Cívic Tàrraco y Reliving Tàrraco». La entidad parece haber perdido el interés en la economía de la información para decantarse hacia uno de los motores económicos de la ciudad: el turismo.

A nivel de infraestructuras y medioambiente, los principales proyectos *smart* de la fundación se concentran en *a)* el aislamiento térmico en diferentes escuelas con un sistema suministrado por la empresa BASF para medir el ahorro de energía resultante; *b)* un análisis del impacto del

transporte público; *c)* un proyecto piloto sobre el uso de biocombustibles producidos por algas marinas, desarrollado por Repsol; *d)* la introducción de un sistema de medición inteligente del agua en barrios y piscinas públicas impulsado por AGBAR y EMATSA; *e)* el control de la calidad de las aguas en playas de Tarragona con resultados accesibles para *smartphones*; y, finalmente, *f)* la sensorización de los accesos a la Part Alta para obtener información precisa sobre el número y el tipo de vehículos que acceden al barrio para ajustar las políticas de movilidad correspondientes (Gil y Navarro, 2013).

A pesar de estas iniciativas, es difícil encontrar evidencias de la hipotética transformación *smart* de la ciudad cuando se pasea por la misma. Una de las pocas que pueden encontrarse por sus calles (Rambla Nova y cerca de la plaza de les Corts Catalanes) son los dispositivos de carga de *smartphones*. Este proyecto, impulsado por EMATSA, «funciona a partir de una picoturbina que aprovecha la regulación de presiones que se hacen en la red urbana de agua potable» (EMATSA, 2015[11]). El sistema, que incorpora tres soportes de carga y se adapta a las necesidades de personas con movilidad diversa, no se encuentra operativo actualmente debido a la desaparición de parte del cableado.

Las diferentes intervenciones no presentan un nexo común más allá de situarse bajo el amplio y confuso paraguas *smart*, o de intentar dar sentido a las directrices que los dirigentes políticos han determinado bajo estas transformaciones para modernizar y hacer más eficiente, a la vez que sostenible, la ciudad.

El proyecto que propone una modificación más profunda, y a gran escala, es el Ikea Smart Housing (Pla Parcial 10-IKEA). Se trata de una propuesta proyectada en 2013 para la construcción de un barrio inteligente cerca del centro comercial de Les Gavarres, donde tendría que ubicarse una sucursal de la empresa IKEA. Según el consistorio, se tratará de un barrio moderno, sostenible y con visión de futuro (Ajuntament de Tarragona, 2013).

11 Se puede consultar el proyecto en: <https://www.ematsa.cat/ematsa-implanta-carregadors-per-a-dispositius-mobils-amb-energia-renovable-en-diferents-punts-de-la-ciutat/>.

Vendido con la etiqueta *Mediterranean Smart District* (MSD), pese a ser sede hipotética de una empresa escandinava, proyecta la construcción de 1.200 viviendas de las cuales más de 300 serán de protección pública (Gosálbez, 2017). La ubicación proyectada para el MSD es en el desaparecido barrio de la Esperanza, un emplazamiento precario y de extrema pobreza. El inicio de la construcción se ha pospuesto hasta fechas similares a la celebración de los Juegos. Si el barrio terminase construyéndose, se trataría de una *edge city boomer* (Garreau, 1991), caracterizada por su construcción próxima a *malls*, en este caso: Les Gavarres.

Esta iniciativa parece ser la materialización y la concentración espacial del urbanismo *smart* defendido por el consistorio. Nuevamente, mediante la lógica público-privada, se instituye un megaproyecto que parece responder más a lógicas verticales que a la supuesta gobernabilidad horizontal de la SC. Pese a que los responsables del proyecto afirman que el 25% de los inmuebles se destinarán a protección social, las tendencias elitizadoras que acompañan la generación de barrios modernos tecnologizados —como en Barcelona (Dot y Pallarés-Barberà, 2010), Londres (Beanland, 2012) o en la ciudad india de Dholera (Datta, 2015)— dan una noción del público de clase media al que se orientarían.

El caso de desarrollo urbano de IKEA en Tarragona no es único. La empresa de muebles también lleva a cabo iniciativas similares en Hamburgo (Gutzmer, 2015) y en Londres (Hollands, 2014), donde adquirió 5.219 metros cuadrados en el desindustrializado Strand East para la edificación de un barrio con características similares a la propuesta de Tarragona.

El objetivo de estas iniciativas, según IKEA (Andrew Cobden en Beanland, 2012) es trabajar conjuntamente con las autoridades para transformar determinados distritos en emplazamientos modernos y sostenibles. Pero las principales problemáticas de este hecho residen en las capacidades de control que adquieren los actores privados en un espacio que pierde la categoría de público al conectarse con el control corporativo (Gutzmer, 2015). El proyecto londinense de IKEA evidencia que la privatización de terrenos públicos por parte de empresas privadas es una tendencia al alza en Inglaterra (Minton, 2012), un hecho que mediante la lógica SC puede ir extendiéndose a Tarragona.

La razón del cambio de orientación del negocio del mueble al del inmueble de IKEA puede ser debida a una estrategia para introducirse en inversiones relativamente más estables que la dependencia de un único sector (Gutzmer, 2015). Además, la incorporación de equipamientos y servicios urbanos requeridos por la economía de la información aseguraría a IKEA una posición predominante en el mercado SC.

Por último, la siguiente ilustración localiza las principales iniciativas SC presentadas[12].

Ilustración 1. Localización de las iniciativas SC analizadas. Elaboración propia.

12 Los círculos corresponden a la sede de la FTMSC (derecha) y al hipotético Smart District (izquierda), mientras que las señalizaciones restantes indican las principales iniciativas SC presentadas.

5. De la producción de tabaco a la improductividad de la ecoestética *smart*: la Tabacalera como emblema de la Tarragona inteligente

En el año 2012, el Ayuntamiento de Tarragona iniciaba las obras para construir un jardín vertical en la antigua fábrica de la Tabacalera —reconfigurada como Smart Parc Tabacalera— la cual tenía que convertirse en el emblema que representara la *smart city* de Tarragona.

Un gran número de tecnópolis y emplazamientos de alta tecnología han surgido de la reconversión de antiguos espacios industriales (Castells y Hall, 1994). A menudo, estas nuevas tecnópolis o emplazamientos tecnologizados suponen la continuación de la dominación metropolitana, pero en el caso de la Tabacalera su emplazamiento se sitúa dentro de la propia ciudad.

A diferencia del 22@ barcelonés, que se instituye mediante la reindustrialización tecnológica del desindustrializado Poblenou, Tarragona aún sustenta fuertes dependencias y actividad en el sector industrial presente en la ciudad. Sin embargo, parece quererse emular el modelo de la Ciudad Condal en la reutilización de espacios industriales emblemáticos. La Tabacalera sostiene fuertes similitudes con la refuncionalización de antiguos recintos industriales de la capital catalana, como Ca l'Alier, reconvertido en un centro para la compartición de *big data* y de debate SC, o el campus de la Universidad Pompeu Fabra en Ca l'Aranyó.

La inauguración de este complejo industrial data del año 1931. Se trata de un edificio industrial con 43.931,10 m² de superficie útil, reservado a la producción de cigarrillos y derivados del tabaco. Durante los años sesenta, la fábrica fue el centro productor de Tabacalera S.A., llegando a producir 30 millones de paquetes de tabaco.

En la Tabacalera se generó una vida social vinculada al sindicalismo, pero también al asociacionismo, celebrando diferentes actos organizados por los trabajadores y otros fomentados por las autoridades directivas.

La importancia del edificio, sumada a sus características arquitectónicas —estructura racionalista, ornamentación clasicista de las fachadas, amplios pabellones, patios y jardines—, ha conllevado el reconocimiento del emplazamiento como bien cultural de interés local.

Los trámites para la adquisición pública de la fábrica se iniciaron en el año 2003, mediante la negociación entre Altadis, la empresa propietaria de la fábrica, y el entonces Gobierno municipal de Convergència i Unió (CiU). El 23 de marzo de 2007 abandonaron la fábrica los últimos 33 trabajadores que quedaban en activo (Aymi, 2007), poniendo fin a su actividad industrial. Las negociaciones se materializaron en el año 2005, concluyendo con un acuerdo para la adquisición por parte del Ayuntamiento de las instalaciones de la Tabacalera a la multinacional Altadis. Una operación calificada como polémica por determinados activistas de la plataforma Oppida en tanto que la fábrica es cedida a cambio de unos terrenos que permitirían la edificación de múltiples viviendas.

La operación se formaliza, finalmente, en 2008, bajo el Gobierno socialista del actual alcalde. Este hecho provoca la competencia por atribuirse el mérito de adquirir el espacio, CiU reprocha al alcalde actual la falta de reconocimiento del Gobierno anterior, iniciador de las negociaciones (Ponsatí, 2008).

Más allá de disputas políticas, supuso la incorporación de casi 60.000 metros cuadrados al parque público. Según los argumentos políticos de la época, la zona tenía que convertirse en un nuevo polo de crecimiento situado en la Part Baixa de la ciudad, concentrando diferentes instituciones y equipamientos que se localizaban en la Part Alta de la ciudad, o que no podían ubicarse ahí por cuestiones espaciales.

Las promesas del consistorio de concentrar una multiplicidad de equipamientos en el emplazamiento aún no se han visto cumplidas. Un número escaso de actividades ocupa el edificio —la sala de conciertos Capsa de Música, el Arxiu y Tarragona Impulsa— en comparación con el gran espacio vacante y la actividad prometida.

Este último organismo, el antiguo servicio de ocupación municipal, se trasladó en 2012 al edificio. La institución ha habilitado en el Magatzem 1 de la Tabacalera un espacio de formación, una bolsa de trabajo, un espacio reservado a empresas y una zona de *coworking* destinada al alquiler de despachos para *start-ups* (Ajuntament de Tarragona, 2012).

De hecho, el M1, a partir de Tarragona Impulsa y del consistorio, es la sede del programa «Open Future» de la empresa Telefónica en Tarra-

gona. Se trata de una convocatoria para impulsar *start-ups* tecnológicas, accediendo las seleccionadas a seis meses de mentoría profesional, formación y encuentros con inversores.

En contraposición al espacio polivalente proyectado, el Ayuntamiento inició un conjunto de obras paisajísticas en el complejo bajo el nombre de Smart Parc Tabacalera. La intervención supuso la conversión de una de las fachadas, orientada a la calle Vidal i Barraquer, en un jardín vertical compuesto por plantas autóctonas y un sistema de riego publicitado como *smart*.

De este modo, el 23 de mayo de 2012 se inauguraba el jardín vertical más grande de Europa coronado por una pantalla de 13,44 por 7,68 metros con la función de retransmitir informaciones actualizadas y grandes eventos.

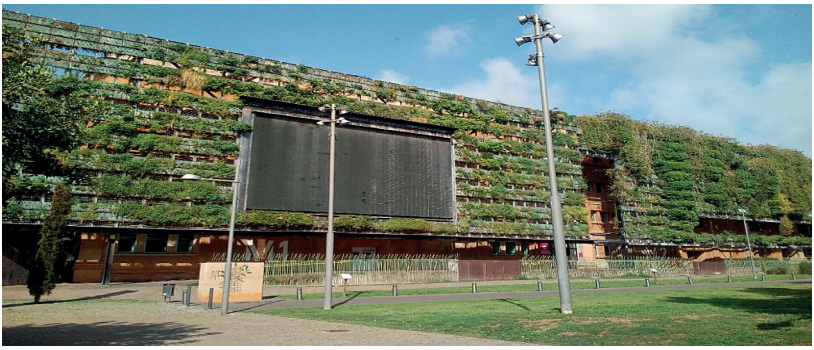

Ilustración 2. La Tabacalera, 2017.

Las principales denuncias de la plataforma Oppida, opuesta al proyecto desarrollado por el Ayuntamiento en la Tabacalera, se vinculan con la gestión de los equipamientos públicos por parte del consistorio, considerada partidista y electoralista, así como con la falta de espacios gestionados por colectivos y asociaciones de la ciudad. La plataforma considera que el edificio está sometido a un proceso continuo de degradación y se inspiran en centros de otras ciudades en funcionamiento (Can Batlló en Barcelona o la Tabacalera de Madrid) para reivindicar el derecho al acceso a los equipamientos públicos (Fàbregas, 2018).

Sus propuestas se basan en el establecimiento de un espacio común para las diferentes entidades y asociaciones de la ciudad que actualmente

no tienen espacios ofrecidos por el consistorio. Oppida apela a las instituciones para garantizar el acceso a estos espacios y recrimina su falta de apoyo. Este espacio común, según sus propuestas, se ubicaría en el Magatzem 6 de la Tabacalera, empleando un 9% del total construido (Gebellí, 2017).

La voluntad por instalarse en el edificio se debe, también, a razones simbólicas. Los trabajadores de la fábrica habían generado un tejido social muy importante y, según la plataforma, el edificio concentra una herencia de lucha y reivindicación que vuelve emblemática su instalación.

La herencia del asociacionismo y de las movilizaciones sindicales ha llegado hasta la actualidad a partir de la Associació d'Amics de la Tabacalera y Dones de Tabacalera, dos asociaciones que pretenden recuperar la memoria histórica y el patrimonio material y cultural inmaterial vinculado a la fábrica (Gebellí, 2017). Así, Oppida sostiene que el simbolismo de la Tabacalera reside en el significado que tiene el complejo en su constitución: «Sería muy simbólico que lo que en su momento fue la casa de la revolución industrial se convierta en la casa de la revolución cultural» (Gebellí, 2017: s. p.).

Entre las diferentes acciones de Oppida, destacan los actos convocados por la protesta de los diez años de inactividad de la Tabacalera. Estas protestas derivan del hecho que, a principios de 2017, la plataforma diseñó una propuesta de centro sociocultural autogestionado en el Magatzem 6. Aunque en principio el Ayuntamiento mostró cierta predisposición, finalmente se les negó el proyecto (Fàbregas, 2018).

La negativa del Ayuntamiento desembocó en diversas manifestaciones y en una ocupación simbólica con el fin de denunciar el mal estado del espacio a partir de acciones festivas (Fàbregas, 2018). Concretamente, el 3 de marzo de 2017 se llevó a cabo el «entierro de la cultura», una *performance* de corte irónico para evidenciar la problemática vinculada al complejo industrial. El acto, iniciado en Imperial Tarraco, tuvo su desenlace en la Tabacalera, donde se simuló el entierro de un ataúd delante del Magatzem 6.

Ilustración 3. Entierro de la cultura. Autor: Albert Rué.

Las jornadas de reivindicación continuaron el día 11 a partir de una actividad vinculada. a la cultura urbana en la Tabacalera, realizando talleres de *hip-hop*, de grafiti, de pancartas y de *funky*. Además, el día 18 se organizó un debate sobre el modelo de espacio público y una paella popular, terminando la jornada el 25 de marzo con una manifestación.

Ilustración 4. Manifestación de Oppida. Autor: Albert Rué.

Ante las protestas populares y la insatisfacción ciudadana evidenciada por la plataforma Oppida, el consistorio publicó en el año 2017 las bases técnicas que regirán el concurso (abierto en agosto de 2017) para el desarrollo funcional y arquitectónico de la Tabacalera. En este documento se reconoce que la ocupación actual es de solo un 16,2% del edificio, «el resto de edificios se encuentran actualmente sin uso específico» (Ayuntamiento de Tarragona, 2017: 6).

Según el Pla Funcional, la empresa que termine desarrollándolo debe incluir en los espacios del edificio los actuales equipamientos y un centro de creación y divulgación artística, entidades del mundo patrimonial, salas de exposiciones y, entre otros, espacios de autogestión vinculados a la cultura y al arte (Ayuntamiento de Tarragona, 2017).

Según la concejala de Patrimonio del Ayuntamiento (en Filella, 2017: s. p.), a partir del plan, «la Tabacalera debe ser el catalizador de la interpretación de la cultura clásica, del presente y del futuro». Queda por constatar si la elocuencia del plan acaba traduciéndose en la reactivación de la Tabacalera, o si la experiencia de una década de inactividad vuelve a imponerse.

Aunque el espacio termine convirtiéndose en un «centro dinamizador de la economía de la sociedad tarraconense a través de la cultura y de la emprendeduría» (Floria en Fàbregas, 2018: s. p.), su planteamiento economicista en el uso del espacio y de la comprensión de las actividades culturales no dará respuesta a las reivindicaciones vecinales.

Tampoco parece factible una activación a corto plazo de los espacios de la Tabacalera en tanto que una vez sea definido el Plan Funcional será necesario otro concurso público para determinar la empresa que lo realizará. En este sentido, el documento actual es un plan de planes que en sí mismo no supone la reactivación del espacio.

La reacción política concentrada en el Plan Funcional no ha venido acompañada por la rehabilitación y ocupación del espacio, aunque las evidencias presentadas por Oppida parecen haber obligado al Ayuntamiento a desarrollar una propuesta. Este último justifica su anterior inacción en las inestabilidades del contexto político, aunque el plan se generó en un año políticamente convulso como 2017 (Fàbregas, 2018).

6. Consideraciones finales: ¿todas las ciudades serán *smart* o no serán[13]?

El estado actual del desarrollo de las iniciativas SC manifiesta que Tarragona no es una ciudad inteligente y que su construcción se encuentra en un estado incipiente. El concepto SC, como moda, pretende generar un entorno favorable para las iniciativas empresariales pero presenta problemas en la elaboración de proyectos concretos, así como en las capacidades para una transformación urbana significativa para la mejora de las condiciones de los habitantes.

En este sentido, la retórica propagandística introducida por sus impulsores se contradice con unas acciones que no están a la altura de esta publicidad. La SC realiza una promesa utópica sobre las capacidades de las nuevas tecnologías, pero la realidad muestra una estratagema estética, y estéril en resultados, donde nada cambia para el bien de la ciudadanía.

Proponer la ciudad inteligente como una alternativa revela un juego de palabras peligroso en tanto que se trabaja con una noción despolitizadora y reificante de la tecnología que trasciende las problemáticas sociourbanas. La necesidad de las ciudades para actualizarse tecnológicamente —introducida por los vendedores de estas tecnologías— refuerza la privatización de la ciudad y su vínculo con un urbanismo de corte neoliberal.

Cuando la SC supone cambios, estos no se materializan en mayores aptitudes democráticas en la gestión y el gobierno de la ciudad. La eficacia prometida en su retórica se traduce no solo en la introducción de agentes privados en la gestión de la ciudad, sino en su gobernabilidad. Es más, se han subsumido valores neoliberales —como la eficiencia— que justificarían la presencia privada en el gobierno urbano, desautorizando al ámbito público en beneficio de un sector privado enaltecido como el gobernante perfecto. Por eso, la SC no parece ser más que un modo más amigable de propagar la ideología de la ciudad neoliberal y muestra la existencia de una «nueva amalgama de poderes y prácticas corporativas y administrativas dando lugar a un esfuerzo común mucho más ambicioso que los anteriores» (Smith, 2002: 264).

13 Frase del alcade Ballesteros en AGBAR (2013). Disponible en: <http://www.agbar.es/es/comunicacion/noticias/48/jose-felix-ballesteros-en-el-futuro-todas-las-ciudades-seran-smart-o-no-seran>.

El discurso de renovación urbana con base en la eficiencia es adoptado por unos dirigentes necesitados de grandes argumentos delante de la pérdida del desprestigio institucional y de la capacidad económica que les permitía el desarrollo urbano del pelotazo de inicios de milenio. Revelando que la SC no es tanto un programa aplicable como un mecanismo publicitario.

En este sentido, la FTSMC parece ejercer de catalizador propagandístico de los principales motores económicos de la ciudad. Así, estos mejoran su imagen poniendo el sello —y la inversión necesaria— en los diferentes proyectos del organismo.

Por otro lado, la intervención SC en Tarragona manifiesta una ausencia de programas en zonas ajenas al centro urbano. Barrios como los de Poniente no parecen incluirse como objeto de *smartización*, un hecho que hace peligrar la evolución de estas políticas hacia lógicas segregacionistas al desconectarse de la periferia urbana[14].

En esta línea, la conectividad necesaria para la Tarragona *smart city* tampoco parece materializarse a nivel infraestructural. Las políticas *smart* no contemplarían la conexión de la ciudad con su área metropolitana, desvinculándose de la conurbación en la transformación inteligente y sin responder a cómo Tarragona se articulará mejor con el territorio.

Respecto al caso de la Tabacalera, observamos una de las problemáticas recurrentes en la ciudad posindustrial vinculada al uso del espacio industrial en desuso. El proyecto para convertir el edificio en un emblema inteligente para generar una nueva centralidad solo ha servido —a pesar de su coste: 3,3M€— para escenificar de manera precaria y un tanto grotesca los límites de la campaña propagandística dirigida a proyectar Tarragona como una *smart city*.

Nuevamente, esto nos conduce al debate sobre la gobernabilidad y el uso y la producción del espacio en la ciudad inteligente. Si el Gobierno *smart* tiene que ser más participativo y horizontal, ¿por qué no habilita espacios gestionados por sus habitantes como símbolo de madurez e inteligencia? ¿No se basaba, esta gobernabilidad, en responder eficazmente a las exigencias de la población?

14 Véase la ilustración 1.

La hipotética perspectiva «ciudadana-centrista» de la ciudad inteligente, que implica la inclusión del mayor número de actores posibles en la gobernabilidad urbana (Meijer y Rodríguez Bolívar, 2016), junto con unas estructuras administrativas abiertas (Kourtit y Nijkamp, 2012), solo maximiza la presencia total de actores privados en la gobernabilidad en el caso de Tarragona.

Los desarrolladores urbanos juegan con un paradigma que no pueden, o no quieren, cumplir. Una ciudad inteligente puede traducirse en un gobierno más participativo y horizontal, tan equitativo como interseccional. Pero esta clase de premisas no encajan con la vinculación de una ciudad más abierta al capital, más neoliberal; de aquí el carácter utópico de la SC.

Como muestran los mayúsculos esfuerzos del Ayuntamiento de Tarragona, el urbanismo neoliberal, que mueve los hilos de la SC, necesita nutrirse de los beneficios que la Administración le ofrece para desplegarse. De aquí surge la contradicción más significativa que se desprende de la retórica SC: intentar ocultar que es una «expresión consumada de un urbanismo neoliberal que moviliza las demandas de la propiedad individual a través de un mercado lubricado por las subvenciones estatales» (Smith, 2002: 268).

Por otro lado, el estado actual de la Tabacalera refleja la situación de la Tarragona inteligente. El Smart Parc se ha convertido en un buque insignia vacío y en su mejor versión solo introducía una mejora de la estética en lugar de la ocupación espacial. Cuando se realizan propuestas para el uso y la apropiación espacial, la administración de la supuesta transición SC parece no estar preparada para escuchar a sus ciudadanos. La desconsideración del poder local respecto a movimientos ciudadanos como Oppida muestra cierto revanchismo al sofocar la oposición y al orientar el entorno urbano hacia intereses que no nacen de sus habitantes.

Si los JJ. MM. se fijaban entre sus objetivos el incremento de una cultura participativa, Oppida evidencia la existencia de esta cultura y la necesidad de espacios para la misma. Pese a sus intenciones teóricas, en la práctica la SC en Tarragona parece querer modificar el modelo de participación ciudadano más que aceptar el existente.

El discurso oficial de la SC defiende una mayor participación derivada de canales virtuales, pero esta digitalización puede habilitar la desmovilización de la ciudadanía organizada. Un efecto desmovilizador vinculado a la conceptualización de la tecnología como una herramienta imparcial y liberadora *per se* (Rendueles, 2013). De este modo, se modifican las pautas de movilización prexistentes por fórmulas individualizadas de participación, mejor valoradas por los dirigentes políticos debido a su menor capacidad transformadora.

La SC naturaliza la idea de que la ciudad es un colectivo de actores homogéneos que ganan y pierden conjuntamente, que reciben de modo equitativo los beneficios de este hipotético nuevo urbanismo (Vanolo, 2014). Pero este eslogan evocativo no tiene que distorsionar el hecho de que la SC conlleva la intensificación de geometrías de poder que necesitan la producción y circulación de conocimiento, subjetividades y moralidades que se adapten al proyecto (Vanolo, 2014). En realidad, las visiones de la ciudad inteligente son sustitutas de visiones competitivas sobre quién tiene el poder en la sociedad (Poole, 2014).

La SC, como política de clase, integra en su retórica una suerte de bien común en un ejercicio para presentarse como un proceso natural hacia un progreso incierto, para adquirir el siguiente estadio como ciudad, como sociedad. Pero «la defensa de las estrategias de regeneración oculta tanto los objetivos como los orígenes intrínsecamente sociales de la transformación urbana, borrando la política de vencedores y vencidos de la que surgen dichas estrategias» (Smith, 2002: 267-268). Así, la principal novedad de la SC es un discurso edulcorado, dado que su contenido asume en consonancia el urbanismo neoliberal que lleva aplicándose desde los ochenta.

El escaso éxito de las iniciativas SC en Tarragona y el discutible legado post JJ. MM. que dejará esta política dan sentido al pronóstico de Datta (2015): la retórica *smart* descenderá, las tecnologías *smart* empezarán a revelar sus fracasos y la SC acabará siendo otro cliché de la historia del urbanismo global. No obstante, las aptitudes retóricas de estos proyectos no deben subestimarse, puesto que «la victoria de este lenguaje en anestesiar nuestra comprensión crítica [...] representa[ría] una considerable victoria ideológica para las visiones neoliberales de la ciudad» (Smith, 2002: 446).

Bibliografía

Angelidou, M. (2015). «Smart cities: A conjuncture of four forces». *Cities*, 47: 95-106.

Beanland, J. (2012). «London's newest development: the rise of the Ikea city». *The Independent*, 4: 287-322.

Borja, J.; Castells, M. (1997). *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*. México: Taurus.

Buck, N.; While, A. (2017). «Competitive urbanism and the limits to *smart city* innovation: The UK Future Cities initiative». *Urban Studies*, 54(2): 501-519.

Capel, H. (2005). *El modelo Barcelona: un examen crítico*. Barcelona: El Serbal.

Caragliu, A.; Del Bo, C. y Nijkamp, P. (2011). «Smart cities in Europe». *Journal of urban technology*, 18(2): 65-82.

Castells, M. y Hall, P. (1994). *Tecnópolis del mundo: la formación de los complejos Industriales del siglo XXI*. Madrid: Alianza Editorial.

Datta, A. (2015). «A 100 smart cities, a 100 utopias». *Dialogues in Human Geography*, 5(1): 49-53.

Delgado, M. (2007). *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del modelo Barcelona*. Madrid: Catarata.

Dot., E.; Casellas, A. y Pallarés-Barberà, M. (2010). «Gentrificación productiva en Barcelona: efectos del nuevo espacio económico». *Actas de las Cuartas Jornadas de Geografía Económica*.

Garreau, J. (1991). *Edge city: Life on the new frontier.* New York: Anchor.

Gibson, D. V.; Kozmetsky, G. y Smilor, R.W. (1992). *The technopolis phenomenon: smart cities, fast systems, global networks.* USA: Rowman & Littlefield.

Giffinger, R.; Fertner, C.; Kramar, H.; Kalasek, R.; Pichler-Milanovic, N. y Meijers, E. (2007). «Smart cities. Ranking of European medium-sized cities, Final Report». *Centre of Regional Science, Vienna UT*.

Gil, O. y Navarro, C. (2013). «Innovations of Governance in Cities and Urban regions: Smart Cities in China, Iskandar (Malaysia), Japan, New York and Tarragona (Spain)». *EURA Conference: Cities as Sheedbeds for Innovation* (pp. 4-6).

Glasmeier, A. y Christopherson, S. (2015). «Thinking about smart cities». *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 8: 3-12.

González Márquez, M. (2016). «Tarragona: De la bicefalía de la ciudad portuaria a la bicefalia de la ciudad postindustrial». En: La Corrala (coord.), *Cartografía de la Ciudad Capitalista. Transformación urbana y conflicto social en el Estado Español*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Gutzmer, A. (2015). *Urban Innovation Networks: Understanding the City as a Strategic Resource*. London: Springer.

Harvey, D. (2001). «Globalization and the spatial fix». *Geographische revue*, 2(3): 23-31.

Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Ediciones Akal.

Harvey, D. (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.

Hollands, R. G. (2008). «Will the real *smart city* please stand up? Intelligent, progressive or entrepreneurial?». *City*, 12(3): 303-320.

Hollands, R. G. (2015). «Critical interventions into the corporate *smart city*». *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 8(1): 61-77.

Janoschka, M. e Hidalgo, R. (2014). «La ciudad neoliberal: estímulos de reflexión crítica». En: M. Janoschka y R. Hidalgo (eds.) (2014). *La ciudad neoliberal: gentrificación y exclusión en Santiago de Chile, Buenos Aires, Ciudad de México y Madrid* (pp. 7-33). Chile: Serie GEOlibros.

Kitchin, R. (2015). «Making sense of smart cities: addressing present shortcomings». *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 8(1): 131-136.

Komninos, N. (2006). «The architecture of intelligent cities». *Intelligent Environments*, 6: 53-61.

Kourtit, K. y Nijkamp, P. (2012). «Smart cities in the innovation age». *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 25(2): 93-95.

Logan, J. R. y Molotch, H. (2002) [1987]. «La ciudad como máquina de crecimiento». En: Observatorio Metropolitano de Madrid (ed.) (2002). *El mercado contra la ciudad. Globalización, gentrificación y políticas urbanas* (pp. 245-274).

March, H. y Ribera-Fumaz, R. (2014). «Smart contradictions: The politics of making Barcelona a Self-sufficient city». *European Urban and Regional Studies*, 23(4): 816-830.

Meijer, A. y Bolívar, M. P. R. (2016). «Governing the *smart city*: a review of the literature on *smart* urban governance». *International Review of Administrative Sciences*, 82(2): 392-408.

Michelini, J.; Tébar, J. y Méndez, R. (2010). «Estrategias de promoción urbana y espacios para la innovación: contrastes y contradicciones en la ciudad de Madrid». IV Jornadas de Geografía Económica, León.

Minton, A. (2012). *Ground Control: Fear and happiness in the twenty-first-century city*. United Kingdom: Penguin.

Monus (2015). *Consecuencias de la realización de Macro-eventos en las ciudades-sede y sus habitantes.* Bilbao: DDT Banaketak.

Muñoz, N. (2018). «El jardín vertical y la pantalla gigante, víctimas de la dejadez». *Diari de Tarragona*, 9 de abril de 2018, 8-9.

Pérez Negrete, M. (2009). «Santa Fe: a "global enclave" in Mexico city». *Journal of Place Management and Development*, 2(1): 33-40.

Poole, S. (2014). «The truth about smart cities: 'In the end, they will destroy democracy'». *The Guardian*, 17 de diciembre de 2014.

Rabari, C. y Storper, M. (2014). «The digital skin of *cities*: urban theory and research in the age of the sensored and metered *city*, ubiquitous computing and big data». *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 8(1): 27-42.

Rendueles, C. (2013). *Sociofobia*. Madrid: Capitán Swing.

Servicio Público de Empleo Estatal (SEPE). (2017). *Informe del Mercado de Trabajo de Tarragona, datos 2016*. Catálogo general de publicaciones de la Administración General del Estado.

Smith, N. (2002). «Nuevo globalismo y nuevo urbanismo. La gentrificación como estrategia urbana global». En: Observatorio Metropolitano de Madrid (ed.) (2002). *El mercado contra la ciudad. Globalización, gentrificación y políticas urbanas* (pp. 245-274).

Tomàs, M. (2015). «Gobernanza urbana y smart cities. El caso de Barcelona». En: Balcells, A. *et alii* (coords.). *Actas del 11º Congreso Internacional de Internet, Derecho y Política* (pp. 47-59).

Vanolo, A. (2014). «Smartmentality: The *smart city* as disciplinary strategy». *Urban Studies*, 51(5): 883-898.

Washburn, D.; Sindhu, U.; Balaouras, S.; Dines, R. A.; Hayes, N. M. y Nelson, L. E. (2010). *Helping CIOs Understand 'Smart city' Initiatives: Defining the Smart city, its Drivers, and the Role of the CIO*. Cambridge, MA: Forrester Research.

Yigitcanlar, T. y Lee, S. H. (2014). «Corean ubiquitous-eco-city: A smart-sustainable urban form or a branding hoax?». *Technological Forecasting and Social Change*, 89: 100-114.

Fuentes documentales

Ajuntament de Tarragona (2011). *Pla Estratègic Tarragona 2022*. Tarragona. Disponible en: <http://pla2022.tarragona.cat/documents/pla_estrategic.pdf>.

Ajuntament de Tarragona (2012). «Tarragona Impulsa s'instal·la a la Tabacalera». Consultado el 28/03/2018. Disponible en: <https://www.tarragona.cat/empreses/tarragonaimpulsa/actualitat/noticies-2015/tarragona-impulsa-sinstal.la-a-la-tabacalera>.

Ajuntament de Tarragona (2017*a*). «Bases tècniques que regiràn el concurs de redacció del projecte de desenvolupament de proposta funcional de base i proposta bàsica arquitectònica de l'equipament cultural de l'antiga Fàbrica de Tabacs. Tarragona». Disponible en: <https://goo.gl/ecAkLj>.

Ajuntament de Tarragona(2017*b*). *Tarragona en xifres 2017*. Tarragona.

Aymi, O. (2007). «La histórica Tabacalera de Tarragona echa el cierre». *El País*, 24 de marzo de 2007. Consultado el 22/03/2018. Disponible en: <https://elpais.com/diario/2007/03/24/catalunya/1174702048_850215.html>.

Ballesteros, J. F. (2013). «Treballant un horitzó per Tarragona». Sala d'actes del Col·legi d'Advocats i Farmacèutics de Tarragona. Tarragona, 25 de enero de 2013.

Ballesteros, J. F. (2014). «Volem i podem». Sala d'actes del Col·legi d'Advocats i Farmacèutics de Tarragona. Tarragona, 28 de enero de 2014.

Centre d'Estudis Olímpics – UAB (2015). «Taula estratègica per a la dinamització econòmica i la reactivació de l'ocupació mitjançant les oportunitats generades pel llegat dels Jocs Mediterranis Tarragona 2017». Servei d'Ocupació de Catalunya. Ajuntament de Tarragona.

Fàbregas, A. (2018). «La Tabacalera. Un edifici abandonat o en desús?». *Viu a Fons*, 18 de enero de 2018. Consultado el 20/03/2018. Disponible en: <http://viuafons.cat/2018/01/18/la-tabacalera/>.

Filella, C. (2017). «El Museu d'Història de Tarragona també es traslladarà a la Tabacalera». *El Punt Avui*, 23 de febrero de 2017. Consultado el 22/03/2018. Disponible en: <http://www.elpuntavui.cat/cultura/article/19-cultura/1100608-el-museu-d-historia-de-tarragona-tambe-es-traslladara-a-la-tabacalera.html>.

Fundació Tarragona Smart Mediterranean City (2013). *Estatuts de la fundació Tarragona 2017 Smart Mediterranean City*. Àrea de Serveis Centrals, Economia i Hisenda. Tarragona.

Fundació Tarragona Smart Mediterranean City (2016). «Distinción Ciudad de la Ciencia y la Innovación, Candidatura de Tarragona». Consultado el 25/3/2018. Disponible en: <http://www.tarragonasmart.cat/mediterranean-city/wp-content/uploads/2016/12/Tarragona-Smart.pdf>.

Gebellí, N. (2017). «Autogestió a La Tabacalera». *La Directa*, 8 de febrero de 2017. Consultado el 22/03/2018. Disponible en: <https://directa.cat/autogestio-tabacalera>.

Gosálbez, C. (2017). «Ikea tendrá que esperar a principios de 2018 para iniciar las obras de su tienda». *Diari Més*, 30 de octubre de 2017. Consultado el 19/03/2018. Disponible en: <http://www.diarimes.com/es/noticias/tarragona/2017/10/31/ikea_tendra_que_esperar_principios_del_2018_para_iniciar_las_obras_tienda_27289_1091.html>.

Ponsatí, P. (2008). «Transformació urbana de la Tabacalera». Territori, observatori de projectes i debats territorials de Catalunya. Consultado el 17/3/2018. Disponible en: <http://territori.scot.cat/cat/notices/2008/12/transformaciO_urbana_de_la_tabacalera_tarragona_2008_163.php>.

Sans, S. (2014). «Tarragona rebajará impuestos a los autónomos». *La Vanguardia*, 30 de enero de 2014. Consultado el 24/03/2018. Disponible en: <http://www.lavanguardia.com/economia/20140130/54399714687/tarragona-rebajara-impuestos-autonomos.html>.

LA INMIGRACIÓN LATINA EN ASHEVILLE, CAROLINA DEL NORTE: UNA VISTA DESDE ADENTRO. LA AUTOETNOGRAFÍA COMO METODOLOGÍA PARA EL ANÁLISIS MIGRATORIO

Geny Hernández López
Universitat Rovira i Virgili
Doctorado en Antropología y Comunicación
geny.hernandez@estudiants.urv.cat

Resumen: El presente artículo se divide en dos partes, en la primera se discuten los conceptos de la autoetnografía como recurso metodológico para realización del análisis antropológico de la inmigración desde la mirada activa y participativa de la autora —sin por esto dejar de ser objetiva— y los conceptos de movilidad e inmovilidad y su relación con la migración. En la segunda parte se narra la situación de la inmigración de origen latinoamericano en la ciudad de Asheville, Carolina del Norte, y su relación con el movimiento por los derechos de los inmigrantes en esa comunidad, el reconocimiento a las organizaciones comunitarias que apoyan dicho movimiento y su devenir ante la adversidad.

Palabras clave: autoetnografía; inmigración; Asheville; movimiento proinmigrante; movilidad e inmovilidad.

Abstract: This article is divided into two parts. The first discusses the concepts of auto-ethnography as a methodological resource for the anthropological analysis of immigration from the active and participatory view of the author—without ceasing to be objective—and the concepts of mobility and immobility and their relationship with migration. The second part discusses Latin American immigration in the city of Asheville, North Carolina, and its relationship with the movement for the rights of immigrants in that community, the recognition of community organizations that support that movement and its evolution in the face of adversity.

Keywords: auto-ethnography; immigration; Asheville; pro-immigrant movement; mobility and immobility.

La autoetnografía como modelo metodológico en la antropología[1]

Hace casi cincuenta años que Scholte (Okely, 1992: 1) abrió la puerta a la importancia de la etnografía en la antropología y de la relevancia de la voz del etnógrafo dentro de la narrativa:

> El trabajo de campo y el análisis subsiguiente constituyen una praxis unificada [...] la situación etnográfica se define no sólo por la sociedad nativa en cuestión, sino también por la tradición etnológica «en la cabeza» del etnógrafo. Una vez que él está realmente en el campo, las presuposiciones del nativo también se vuelven operativas, y la situación completa se convierte en una mediación intercultural compleja y una experiencia interpersonal dinámica (Sholte en Okely, 1992: 1).

En nuestros días, la *experiencia interpersonal dinámica* a la que hace referencia Sholte se ve reflejada en los múltiples trabajos realizados por etnógrafos en cuyas narraciones se plasma magistralmente dicha interacción entre quien genera la experiencia histórica del hecho y quien logra escucharla con atención y vive de alguna manera la experiencia al sumergirse en el contexto, como la narrada por Blanca Muratorio a través de su relación con una mujer del pueblo Napu-Quichua[2], en donde la conexión, alimentada por las dos mujeres a lo largo de los años, se muestra en equilibrio al lograr ambas la transcendencia de sus voces: una como académica e investigadora, la otra como narradora de historias de su pueblo.

La autoetnografía genera diálogos más horizontales entre quien estudia un fenómeno desde adentro y quien lo produce. Sin embargo, en casos como el de quien esto escribe, ese diálogo constantemente oscila entre el otro y el yo, mediados por el péndulo, en donde el yo no solo observa la historia que el otro cuenta, sino que también está actuando dentro de

1 Este texto se desprende del trabajo de investigación de la tesis ¡Aquí *estamos y no nos vamos! Análisis de la cultura, resiliencia y resistencia de la comunidad inmigrante latina de la ciudad de Asheville, Carolina del Norte, EE. UU.*, del programa de Doctorado en Antropología y Comunicación de la Universidad Rovira i Virgili. Agradezco los comentarios, las sugerencias y el acompañamiento del Dr. Juan Josep Pujadas M., quien dirige esta tesis.

2 Muratorio, B. (2005). «Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia». *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, 21, mayo 2005, pp. 129-143, Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Académica de Ecuador. ISSN: 1390-1249.

la misma, de ahí la importancia del péndulo como mediador, que, a través del viaje entre uno y otro, genera un espacio de reflexión y equilibrio. Eso podría ser la autoetnografía, la mirada del otro percibida como un espejo en donde el yo se ve reflejado —a veces con destellos, a veces transparente—, pero a la vez, ese espejo funge también como un cristal —podría decirse que cultural—, en donde el yo interpreta y construye al otro, y viceversa. El espejo convertido en cristal sería la narrativa etnográfica.

Mercedes Blanco nos dice que «la auto-etnografía amplía su concepción para dar cabida tanto a los relatos personales y autobiográficos como a las experiencias del etnógrafo como investigador —ya sea de manera separada o combinada— situados en un contexto social y cultural» (Blanco, 2012); mientras que Joaquín Guerrero opina que «la auto-etnografía es un recurso novedoso tanto en la investigación básica como en la aplicada, que está contribuyendo a generar enriquecedores debates acerca de la construcción del conocimiento en las ciencias humanas y sociales» (Guerrero, 2014: 237). Sin embargo, aún en nuestros días, existen voces que desde el positivismo descartan estos métodos en la antropología al considerarlos carentes de rigor científico (Pujadas, 2000; Blanco, 2012; Guerrero, 2014), atribuyéndoles la pérdida del equilibrio y de la objetividad al narrar desde adentro.

No obstante, el presente trabajo considera la autoetnografía como método para el análisis y la reflexión sobre el tema de la inmigración, y se apega a las ventajas que Joaquín Guerrero retoma de Heewon Chang en su libro *Autoethnography as method*, publicado en el año 2008, las cuales nos dicen que 1) la principal fuente de datos es el propio investigador, 2) el autoetnógrafo es un «etnógrafo privilegiado» que tiene acceso a datos familiares e íntimos, 3) la autoetnografía es de fácil lectura, por lo que es compresible para el potencial lector, 4) la autoetnografía permite una comprensión de uno mismo y de los demás, 5) la autoetnografía nos transforma y transforma a los demás, y 6) la autoetnografía permite abandonar ciertos convencionalismos metodológicos (Chang en Guerrero, 2014: 241).

Todos estos puntos dan sentido y claridad a quien desea que la praxis entre la teoría y la acción intersecte y enriquezca el discurso narrativo an-

tropológico, sin pretender con ello obtener el protagonismo o anteponer su voz sobre las voces generadoras al construir dicha narrativa, lo cual puede resultar todo un reto, ya que el tener el poder de las palabras es algo que a cualquiera enajena. Sin embargo, el recurso que nos proporcionan las herramientas para la crítica, el análisis y la reflexión de la misma autoetnografía nos permite mantener el equilibrio y la objetividad en el discurso, apuntalando así su cientificidad. El mismo Joaquín Guerrero nos sugiere algunas *claves metodológicas* a tomar en cuenta a la hora de hacer autoetnografía: a) mantener el equilibrio en el contenido, en el proceso de investigación y en el análisis de la información, b) triangulación de fuentes, c) descripción fiel de las condiciones de la investigación y de todas aquellas variables relacionadas con la «ecuación personal», d) es necesaria la autoevaluación, e) la memoria debe estar apoyada por otros instrumentos, técnicas y fuentes que permitan completar y verificar el sentido de los hechos o experiencias, y por último, f) los significados culturales de los pensamientos y comportamientos verbal y no verbal deben interpretarse en el contexto cultural de uno mismo (Guerrero, 2014: 239-240).

Además, Mercedes Blanco sugiere que «es necesario producir textos que, precisamente, han de ser elaborados echando mano de algunas *estrategias literarias*» (Blanco, 2012). Estas estrategias literarias enriquecen las narraciones etnográficas, las cuales pueden convertir un texto científico en una lectura digerible y agradable.

Por lo tanto, es pertinente aclarar que en este escrito no pretendo comparar mi situación de inmigrante documentada con la de aquellas personas que también han migrado arriesgando la vida misma al tratar de conseguir mejores oportunidades, y cuya situación irregular las vulnera constantemente bajo el fantasma de la deportación. La pretensión a través de la narrativa es evidenciar el clasismo y el racismo que subyace en Estados Unidos —país que alardea de ser de inmigrantes— y cómo se sujeta la movilidad/inmovilidad de las personas al entrar y permanecer en él. Estando inmersa en el fenómeno, la autoetnografía se presenta como el recurso idóneo para analizar, criticar y reflexionar desde la plataforma antropológica con una perspectiva clara y objetiva, ya que, en palabras de H. Chang, «la auto-etnografía tiene ventajas al tener al in-

vestigador como principal fuente de información» (Chang en Guerrero, 2014). Además, al ser activista dentro del movimiento por los derechos de los inmigrantes en la ciudad de Asheville, la ventaja se incrementa, permitiéndome escuchar las voces de todas aquellas personas involucradas en dicho movimiento —inmigrantes y sus descendientes, activistas, aliados y hasta detractores—, dando la oportunidad de tener acceso a datos más íntimos y reflexivos (Chang en Guerrero, 2014), así como a realidades más palpables y, por lo tanto, más próximas y veraces, cumpliendo con requisitos que la ciencia demanda.

Los procesos que envuelven el movimiento proinmigrante, tanto en Asheville como en muchas ciudades a lo largo y ancho de Estados Unidos, están estratégicamente creados para que la participación de todos los involucrados sea horizontal y equitativa, lo cual pone de lado al ego y otras actitudes que denotan superioridad y que muchas veces están presentes dentro de la antropología y en la misma autoetnografía —este es uno de los puntos que utilizan quienes la critican—. No obstante, el reconocerme como persona inmigrante, con la necesidad de ser aceptada y de compartir mis identidades culturales desde mi posición, me ha llevado a crear relaciones honestas, abiertas y transparentes con aquellas personas para quienes el migrar ha sido una forma —quizá la única— de supervivencia. La ventaja de ver el fenómeno migratorio desde adentro, de compartir experiencias cara a cara y de escuchar largas y enriquecedoras historias de vida ha calmado al ego que normalmente acompaña a quienes hemos recorrido el camino de la educación formal —la cual genera *conocimientos* desde su perspectiva jerárquica y vertical—, sin embargo, como bien dice Blanca Muratorio, «al hacer historia oral, aprender a escuchar, incluyendo una detenida atención a los silencios, supone en buena medida una renuncia al ego» (Muratorio, 2005), enriqueciendo con esto la narración y, por tanto, el quehacer antropológico.

Algunos apuntes sobre el tema de la inmigración en Estados unidos y los conceptos de movilidad e inmovilidad

Mucho se ha escrito en las ciencias sociales y humanas sobre la inmigración en los Estados Unidos de Norteamérica, desde el registro histórico de las primeras inmigraciones que dieron lugar a la formación de lo que es hoy ese país (Zinn, 2011), siguiendo con la Escuela de Chicago y los estudios realizados sobre este tema en los años veinte (Hannerz, 1986; Pérez 2002), pasando por las teorías relacionadas con la asimilación y la *americanización* (Gillette y Reinhardt en Pérez, 2002), como lo es el *Melting Pot* (Glazer y Moynihan, 1970), y los posteriores debates y refutaciones a esta teoría (Giménez, 2007: 189). La angloconformidad (Kymlicka, 1996) y su agresiva imposición del *american way of life* en los grupos que Will Kymlicka denomina como *poliétnicos* (1996[3]); hasta bastos escritos periodísticos y académicos en donde se analiza y se reflexiona sobre la inmigración reciente, principalmente la proveniente de México y Centroamérica, y la situación política antiinmigrante impulsada desde el discurso racista y xenófobo del presidente, Donald Trump.

En la actualidad, uno de los principales estudiosos en el tema migratorio en Estados Unidos es el sociólogo Alejandro Portes[4], catedrático en las universidades de Princeton y Miami, cuyos trabajos están principalmente enfocados en los inmigrantes de origen latino sin documentos y sus descendientes nacidos en Estados Unidos, y por lo tanto, ciudadanos de ese país. Además de Portes, muchos otros científicos sociales, desde las plataformas universitarias estadounidenses y latinoamericanas, están abordando —ahora más que nunca— el fenómeno de la inmigración latinoamericana, pero sobre todo mexicana, en Estados Unidos. Cada vez son más los centros universitarios que están involucrados en el tema de la inmigración en ese país y trabajando más de cerca con las comunidades de migrantes, no solo para generar ciencia social, sino para construir con esas comunidades relaciones más humanas, de apoyo y conciencia. Tal es

3 Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

4 Portes, A. y Rumbaut, R. (2010). *Legados: la historia de la segunda generación inmigrante.* Barcelona: Hipatia.
Portes, A. (2010). *América inmigrante*. Barcelona: Anthropos.

el caso de la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, que opera «The Latino Migration Project»[5] (El Proyecto de Migración Latina), el cual se muestra como un soporte de denuncia en contra de las leyes y políticas antiinmigrantes que operan en el estado de Carolina del Norte, logrando conectar con los principales líderes de organizaciones que luchan por los derechos de los inmigrantes en ese estado, con el propósito de crear mejores estrategias que fortalezcan el movimiento por los derechos de los inmigrantes.

Por otro lado, a nivel global, el discurso académico se encuentra en una continua búsqueda de teorías, conceptos y marcos teóricos que unifiquen el análisis de la movilidad humana. De tal manera que conceptos como el de movilidad e inmovilidad y los *regímenes de movilidad* (Shamir, 2005) se encuentran alimentando el debate académico. Miriam Gutekunsa y otros autores (2016), en el libro *Bounded Mobilities*, exploran los conceptos de movilidad limitada y el de *in/movilidad* (Gutekunsa *et al.*, 2016), este último lo defienden analizando que la movilidad y la inmovilidad no son dos partes de una misma cosa, sino que son la cosa en sí, y están tan estrechamente ligadas que es difícil separarlas. Sin embargo, tanto para Gutekunsa y compañía (2016) como para Glick Shiller y Salazar (2013), uno y otro enfoque están sujetos a factores como clase, etnia, identidad (Glick Schiller y Salazar, 2013; Shamir, 2005), género (Mckenzie, 2017), ideología y religiosidad. Yo agregaría el factor de la edad, el cual me parece pertinente en un análisis de migración transfronteriza y de lucha por los derechos de los inmigrantes. En el año 2014 Estados Unidos se vio desbordado por la llegada a sus fronteras de una ola de niños y jóvenes menores de dieciocho años no acompañados provenientes de Centroamérica[6][7]. En ese entonces miles de niños fueron resguardados en los centros de acogida, empujando al Gobierno de Barak Obama a crear el «Programa de Permisos Humanitarios para Menores Centroamericanos», el mismo que fue suspendido por el presidente Donald Trump en el año 2017. Los niños

5 <https://migration.unc.edu/>.

6 Jaime Gonzáles, 21 de junio de 2014. BBC Mundo. Recuperado en: <http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/06/140620_eeuu_crisis_humanitaria_menores_indocumentados_jg>.

7 Algunos de estos que viven en Asheville aún tienen procesos abiertos en la corte de Charlotte, esperando la resolución.

migrantes en la era de Trump funcionan también como medio para la manipulación y control de la movilidad de sus padres y madres.

Todos los seres humanos nos encontramos sujetos a la in/movilidad de acuerdo con el régimen del país en donde nos encontremos. Para las personas en movimiento transfronterizo, etnia, clase, género y edad definirán cómo y en qué condiciones se realizará esa movilidad y en qué tiempo se hará: mientras una persona cruza un puente entre la frontera México-Estados Unidos todos los días para estudiar, otra persona, tratando de cruzar en ese mismo punto, pero sin documentos, puede quedar largo tiempo inmovilizada en un centro de detención fronterizo o esperando a que haya una mejor oportunidad para cruzar. Y si esa persona logra cruzar sin ser detenida, llegar al lugar deseado, establecerse y reconformar sus redes sociales y familiares, seguramente permanecerá largo tiempo bajo *movilidad limitada* (Gutekunsa *et alii*, 2016) debido a su estatus migratorio. La amenaza de ser detenido y deportado estará siempre latente.

Por otro lado, Elena Bougleux (2016) refiere que aquella movilidad que no se limita, que no se sujeta a regímenes controladores, es activista, y le atribuye un «poder transformador» (Bougleux, 2016). Y agrega que las personas en condición *in/móvil* tienen la oportunidad de romper con estructuras impuestas por el capitalismo «a medida que las estructuras de poder continúan desplazando a las personas, estas personas también son capaces de desplazar estructuras de poder a lo largo de su camino» (Bougleux, 2016: 15). Eso les posibilita a crear nuevas identidades, nuevas maneras de organización que sean transformadoras, y ese es el reto al que se enfrenta el movimiento proinmigrante y de justicia social en Asheville: al generar espacios de discusión y reflexión de las realidades circundantes y sobre todo la intrínseca, se pretende construir una identidad colectiva (Giménez, 2007) apegada a la justicia social, empática a las injusticias sufridas por otros grupos, a través de la reflexión, el análisis y la crítica a los sistemas opresores y controladores, como lo es el sistema capitalista.

La migración en primera persona

En el año 2013 y tras una vida inquietante en el México violentado por la guerra contra el narcotráfico, mi esposo y yo nos vimos en la necesidad de mudarnos a Estados Unidos animados por lo que parecía ser un Gobierno inclusivo y proinmigrante bajo el mandato de Barak Obama, lo cual poco a poco nos fue desmotivando al ir desvelando su verdadera cara conforme nos fuimos involucrando con el papeleo para obtener el visado y la residencia. Según el Servicio de Inmigración y Control de Aduanas de Estados Unidos, durante el Gobierno de Obama —de 2008 a 2016— se deportó a más de 3.434.571 personas[8], lo que significa que se trata de la presidencia bajo la cual se han realizado más deportaciones a lo largo de la historia de ese país.

Las vicisitudes y los trastabilleos burocráticos para poder obtener el visado y la posterior tarjeta de residencia permanente (la famosa y muy deseada *Green card*) casi me hacen renunciar a continuar con los trámites, sin embargo, decidí seguir a sabiendas de que con esta tarjeta es posible trabajar e incursionar a través del número de seguro social y recibir los beneficios sociales que brinda el Gobierno de Estados Unidos. Para conseguirla presenté la documentación casi con un año de antelación hasta su obtención en las oficinas del consulado, en las oficinas del Servicio de Ciudadanía e Inmigración de Estados Unidos en Ciudad Juárez, Chihuahua. Los gastos realizados (pagos por la petición, envíos de documentos, pagos por revisión médica, traslado y estancia en Ciudad Juárez, entre otros) ascendieron aproximadamente a cinco mil dólares, que para quien, como yo, generaba en ese entonces ingresos en pesos mexicanos representaba una pequeña fortuna. Sin embargo, no hay duda de que para muchas personas el precio que tienen que pagar para entrar en Estados Unidos, con documentos o sin ellos, es mucho más elevado.

Todos estos gastos los realicé sin tener la plena certeza de que obtendría la tarjeta, aunque en el fondo sabía que era casi imposible que me la negaran. Mi estatus podía darme esa cuasi tranquilidad: mi esposo, ciudadano estadounidense, artista, egresado de la Universidad de Madi-

8 12 de diciembre de 2017, U.S. Immigration and Enforcement. FY 2016 ICE Immigration Removals. Recuperado de: <https://www.ice.gov/removal-statistics/2016#wcm-survey-target-id>.

son, Wisconsin; mi suegro, también ciudadano estadounidense y quien fungió como mi tutor mostrando su estado de cuenta bancaria, profesor de una universidad en Missouri; y yo, profesora en una universidad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, lugar donde residía. En ese año 2013 se registraron 12,5 millones de peticiones de personas de todo el mundo para el «Programa de Visas de Diversidad para Inmigrantes» —conocido como la lotería de las visas—, solo 55.000 la obtuvieron mediante este medio[9]. Cabe aclarar que este no es el único programa que otorga la *Tarjeta verde*, en total, cada año se dan alrededor de un millón de tarjetas permanentes para trabajar en Estados Unidos. Yo la recibí por parentesco.

No obstante, el mismo día en que realicé la entrevista para obtener el permiso de residencia había cientos de personas buscando obtener lo mismo que yo, por lo que pude observar, intuyo que a muchas de ellas —si no es que a la gran mayoría— el permiso les fue negado. Había incluso quienes lo habían intentado tres o cuatro veces, obteniendo el mismo resultado: «rechazado». Es muy seguro que algunas de estas personas buscaban la oportunidad de trabajar en Estados Unidos sin la intención de quedarse permanentemente, solo para *hacer dinero* y aspirar a tener una mejor calidad de vida para ellas y sus familias en México. Otras tantas buscaban reunirse con sus familiares: esposos, padres, madres, hijos, abuelos; se encontraban también personas que habían sido deportadas de Estados Unidos por no tener papeles, y su deseo era regularizar su situación y poder regresar a establecerse en el país que reconocían y consideraban como suyo por el hecho de haber sido llevados desde pequeños y haber crecido ahí, pero ahora, ese país, *su* país, les negaba ese reconocimiento. Otras tantas como Celia, la mujer que conocí en Ciudad Juárez haciendo los mismos trámites que yo, que buscaba reunirse con su hija, a la que había dejado en San José, California, cuando ella había tenido que regresar a Michoacán con sus dos hijos pequeños porque su esposo había sido deportado. En ese entonces, buscaba con desesperación la residencia permanente para estar con su hija y poder llevarse a sus hijos con ella porque uno de ellos había sido amenazado de muerte por uno de los cárteles de la droga de Michoacán. A Celia le fue negada la residencia.

9 5 de junio de 2018. United States of America Green Card Lottery. Official US Government Program. Recuperado de la página: <http://www.usadiversitylottery.com/es/>.

En pleno siglo XXI y en el *boom* de la globalización, parece ser que solo las ideas, los capitales y quienes los poseen pueden ser parte de la movilización que brindan los tiempos modernos (Glick Schiller y Salazar, 2013; Appadurai, 1990), y para el caso de quienes, como yo, logran acceder a esa movilidad, esta se ve controlada y restringida de alguna manera también. Al recibir el visado y la carta de autorización para la tarjeta verde me sumergí en una serie de sentimientos contradictorios: ¿por qué a Celia, para quien vivir en Estados Unidos representa la supervivencia de ella y de su familia, le fue negado el visado, y por qué a mí me fue concedido, aún cuando mi situación familiar no se visualiza como apremiante o amenazada? Es muy claro que, ante este cuestionamiento, la movilidad se vuelve un asunto ligado a la clase, a la etnia y a la economía (Glick Schiller y Salazar, 2013), y sobre esto se decide quién entra y cómo a un determinado país:

> ¿Quién podía cruzar el puente? Yo podía cruzar el puente porque mi mamá nos había tenido del otro lado, a mí y a mi hermana. Mi mamá había tenido una visa transfronteriza y a las dos nos tuvo allá del otro lado. Y cuando cruzaba para ir a la escuela —fui primaria y secundaria—, toda mi escuela fue en los Estados Unidos, veíamos a bastantes personas cruzando o arriba del tren o en el río y entonces nos tocaba ver como que a la gente nadando, tratando de cruzar al otro lado [...] Crecí con bastante privilegio económico. Mis abuelos tenían una casa de cambio, mi abuelito tenía ranchos, mi mamá tenía ranchos, entonces crecí con bastante dinero, no sé si para el mundo, pero para Matamoros sí (V. A. México-estadounidense. Asheville, Carolina del Norte, 2017[10]).

No obstante, a quienes se encuentran en la mayor vulnerabilidad, como Celia, en situación de violencia y pobreza (consecuencias de la hegemonía del capitalismo globalizado), el sistema que controla las fronteras les ubica en la situación más inerme del estrato social, en donde su movilidad es restringida y de alguna manera, también, amenazada:

10 Debido a la política de criminalización de la inmigración del presidente Donald Trump, se opta por escribir solo las iniciales de las personas que brindaron información para la realización de este trabajo de investigación.

> [...] me paré en la puerta y dije: «¡Dios bendito! ¿A dónde me vine a meter?». Estaba ya arrepentida de haber dejado a mis padres, a *mija*, a mi pueblo [...] yo dije: «¡No, Dios mío!, yo creo que aquí algo va a pasar». Como que tenía el presentimiento que algo estaba mal acá [...] desgraciadamente sí era lo que yo esperaba porque había muchas muchachas que con tal de que las cruzaran para Estados Unidos, muchos de los hombres encargados que cruzaban [sic] abusaban de ellas, las violaban, básicamente. Había niñitas de cuatro, cinco años, siete años [...] había una niña de diez años haciéndole caricias a un hombre. Yo decía: «¡Eso no puede ser!, ¡no está bien!», pero ella también, con la idea de que iba a ver a su mamá (T. P. Mexicana. Asheville, Carolina del Norte, 2017).

Sin embargo, aun ante este tipo de amenazas, su movilidad no está bloqueada, ya que se apegan al instinto humano de subsistir, por lo que, aún cuando el sistema les limita la esperanza de una vida mejor, la gente emigra buscando ese bienestar por encima de leyes, acuerdos internacionales o posicionamientos políticos e ideológicos de la Administración de turno (estas personas que enfrentan y retan estos límites Elena Bougleux [2016] las denomina *activistas*). La mayoría de las historias que me han sido compartidas acreditan la mejora familiar, al menos en lo económico, aunque esto conlleva una serie de abusos, explotaciones y vejaciones en casi todos los ámbitos, amén de las leyes migratorias que representan casi siempre una amenaza para quienes no cuentan con documentos que acrediten la residencia legal. Carolina del Norte es uno de los estados con más leyes antiinmigrantes que hay en Estados Unidos. Tan solo en lo que va del año 2018, la Asamblea Legislativa de ese estado, de mayoría republicana, tiene en la lista de discusión una serie de propuestas de ley en las cuales se quebranta aún más la situación del trabajador inmigrante sin documentos[11].

Se podría decir que el cómo, el porqué y el para qué se migra de un país como México hacia Estados Unidos depende de las situaciones sociales, económicas, de género (Mckenzie, 2017) y étnicas de quien decide

11 Karina Neyra, 3 de enero de 2018. «Proyectos de ley en NC que en 2018 amenazarán a inmigrantes». *Qué Pasa*. <https://raleigh.quepasanoticias.com/noticias/carolina-del-norte/proyectos-de-ley-en-nc-que-en-2018-amenazaran-a-inmigrantes>.

emprender el camino. En el *cómo* se emigra se manifiestan claramente estos estatus: quien más privilegios posea arriesgará menos al cruzar la frontera. Es muy probable que la residencia se me otorgase porque no represento, ante la mirada del sistema estadounidense, *ningún peligro*, y mucho menos *una carga*: soy una mujer educada formalmente, sin hijos, jamás había estado en Estados Unidos, mi familia no depende de mí y estoy bajo la tutela, no de uno, sino de dos hombres blancos estadounidenses económicamente estables —esta última podría ser la razón de mayor peso—. Celia, por otro lado, ya había estado viviendo sin documentos en Estados Unidos junto con su esposo —sus hijos son la prueba, nacieron allí—. Provienen de una zona rural de Michoacán, en donde se dedicaban a la agricultura y en donde casi no tuvieron acceso a estudios. Durante los más de quince años que vivieron en Estados Unidos trabajaron en el área de servicios, ella como camarera y él como jardinero. Su esposo fue deportado en tres ocasiones, en la última recibió la amenaza de que si lo volvían a detener por no tener documentos lo procesarían por un crimen mayor, por lo que decidió permanecer mejor en México. Celia nunca fue deportada, sin embargo, en ese entonces decidió seguir a su esposo, llevando consigo a sus pequeños hijos de nacionalidad estadounidense, dejando a su hija mayor del otro lado para que terminara los estudios que la preparan para entrar a la universidad. Celia no quiere pasar más a Estados Unidos como indocumentada, la última vez que lo hizo casi pierde la vida, no obstante, quiere estar con su hija y llevarse a sus hijos con ella, lejos de la violencia del narcotráfico. Ahora le toca esperar y volverlo a intentar hasta obtener la residencia.

El *porqué* de emigrar recae, en muchos de los casos, en la situación de pobreza, marginación y violencia de todo tipo que se vive cotidianamente en los países del Tercer Mundo. Un buen porcentaje de la migración latina en Asheville proviene de los estados mexicanos de Michoacán, Puebla, Hidalgo, Estado de México y Morelos, principalmente de las zonas rurales. De acuerdo con Jorge Durand (2007), solo el primero está catalogado en la región histórica, región que tradicionalmente ha expulsado mano de obra barata hacia Estados Unidos. Los estados restantes pertenecen a la región central (Durand, 2007), en donde el cultivo del maíz y de otros gra-

nos eran fuente importante de ingresos; sin embargo, se encontraron en situación bastante desfavorecida después de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, acordado por Canadá, Estados Unidos y México, debido a la eliminación paulatina de los aranceles de los productos del campo que provienen de Estados Unidos (Puyana y Romero, 2011), afectando principalmente al campo mexicano:

> En el 96 después de los tratados de NAFTA[12], hubo un gran éxodo de personas de México hacia acá, y pues mi pueblo no fue la excepción porque muchos de los comerciantes se vieron afectados por las nuevas regulaciones de libre comercio. [...] En ese tiempo mi hermano trabajaba en la Central de Abastos[13] y la Central de Abastos cayó muy feo (P. D. Mexicana. Asheville, 2017).

De la misma manera, muchos de los inmigrantes centroamericanos que residen en Asheville llegaron huyendo de la violencia generada por las luchas internas de sus países de origen, las cuales en muchas ocasiones fueron avivadas o de alguna manera alimentadas por la política entrometida de Estados Unidos (Zinn, 2011).

Aunque el *para qué* resultaría un poco más abstracto al abrir el abanico del futuro que se busca al emigrar, ya que cada individuo «sigue sus *imaginaciones*, en el sentido de que Arjun Appadurai denota esta poderosa fuerza de los sueños» (Götz, 2016: 9). No obstante, y sin lugar a dudas, el abanico parte de la posibilidad de tener mejores oportunidades que permitan alcanzar el bienestar familiar, tanto para la familia que se deja en México como la que se construye en Estados Unidos.

> Yo me siento agradecida con Dios y con el país porque habemos tantos inmigrantes que queremos llegar a este país con bien y desafortunadamente no todos lo logramos. Y creo que el estar aquí es una bendición porque tenemos más comodidad que estar en nuestro país, y precisamente por eso, creo que mucha gente emigramos para acá para tener un mejor futuro y una mejor vida (S. M. Mexicana. Asheville, 2017).

12 North American Free Trade Agreement.

13 La Central de Abastos es el mercado principal y mayor centro de distribución de víveres en Ciudad de México.

Según el *Anuario de Migración y Remesas* de México del año 2016, Estados Unidos se posiciona como uno de los principales países de emisiones de remesas en el mundo, mientras que México es el cuarto receptor mundial, antecedido solo por India, China y Filipinas, lo que para el país latinoamericano representa el 2,3% del PIB[14], el cual muy probablemente se refleja en el bienestar social de las familias receptoras. En mi experiencia, el envío de dinero a mi familia en México permitió que mi madre recibiera mejor atención médica para sus problemas de salud.

En Asheville, la constitución de muchas familias de origen mexicano o latinoamericano es más o menos de reciente formación, los hijos mayores nacidos en Estados Unidos difícilmente tienen más de veinte años, el mayor porcentaje de los migrantes llegaron a Carolina del Norte a finales de los años noventa y durante los años dos mil, y casi en proporciones de género similares y en rangos de edades parecidas[15]. Muchas de estas familias tienen como característica estar formadas por padres y madres de entre treinta y cuarenta años y por hijos adolescentes, niños y bebés. También hay familias completas o parte de ellas que emigraron juntas desde otras regiones de Estados Unidos y unas más desde sus lugares de origen, con o sin documentos. Para estos padres y madres, el permanecer en este país es sinónimo de poder ofrecer a sus hijos mejores oportunidades en la vida, y como en el caso de las personas que vienen huyendo de la violencia de México y Centroamérica, representa la conservación de la vida misma:

> Creo que sí ha valido la pena porque donde nosotros vivíamos había mucha inseguridad y ahora la vida de mis hijos ha cambiado totalmente pero para bien. Incluso creo que han tenido mayor oportunidad para salir adelante aquí que allá. Aquí me puedo dormir y saber que van a estar bien y allá no podía ni pegar el ojo porque se escuchaban las balaceras afuera de mi casa, ya habían secuestrado y matado a un chavito. Estaba horrible (C. R. Mexicana. Asheville, 2017).

14 *Anuario de Migración y Remesas*, México 2016. Secretaría de Gobernación. Recuperado en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/109457/Anuario_Migracion_y_Remesas_2016.pdf>.

15 Ídem.

> Para mí también valió la pena porque en El Salvador todos los días tenía que andar corriendo, estar huyendo, esconderme [sic]. Ver cosas que ni siquiera en mi loca imaginación podía pensar que tenía que ver. Y venir aquí es como sentir paz, aunque andas huyendo no es ese tipo de peligro, con ese miedo. Es muy diferente. Aquí me siento más seguro que en mi país (O. D. Salvadoreño. Asheville, 2017).

Como se ha mencionado, en Asheville, como en muchas ciudades del estado de Carolina del Norte, la inmigración es más o menos reciente (Zúñiga, Leite y Nava, 2004) y por lo tanto, las familias aún son jóvenes, la desesperanza y frustración que aparecen después de muchos años como resultado de la emigración aún no son percibidas en gran manera aquí como en otros lugares de Estados Unidos[16], aunque empiezan a aparecer esos rasgos debido a la amenaza constante de la separación familiar y de otras injusticias que suceden alrededor. De ahí la importancia de fortalecer los movimientos de justicia social y, en este caso, el ligado a los derechos de los inmigrantes, porque de acuerdo con los líderes de este movimiento en Asheville, uno de los objetivos del mismo es *tener una comunidad sana y estable*, pero esto solo se conseguirá a través de la resistencia y de la lucha organizada. Es, por lo tanto, la oportunidad de crear nuevas identidades transformadoras (Bougleux, 2006).

Activismo, cultura y resistencia: el movimiento proinmigrante en Asheville

Como se ha dicho, tras la apertura del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994, muchas personas en México se vieron en la necesidad de salir de sus comunidades y emigrar hacia las grandes ciudades del país o hacia Estados Unidos. Esto coincidió con el crecimiento económico que empezaba a vislumbrarse desde los años ochenta en Carolina del Norte (Durand, 2007) y bajo el desarrollo del Cinturón del Sol (*Sun Belt*) (Sandoval, 2005: 20), el cual demandaba mano de obra barata para la construcción de edificios que albergarían las oficinas bancarias (Char-

16 Ídem.

lotte, la ciudad más grande del estado, es el segundo centro bancario de Estados Unidos) y de desarrollo turístico.

> Mi papá primero llegó a California y después se vinieron a Asheville a Carolina del Norte con mis otros tíos. Mi papá vino siguiendo a mis tíos y mis tíos se vinieron por un amigo aquí a Carolina del Norte, eran amigos desde México y les dijo que aquí se estaba muy bien. Trabajaban juntos con mi papá en el hotel. Y creo que sí, en parte se vinieron aquí a Carolina del Norte por el *boom* de la construcción (H. B. Mexicano. Asheville, 2017).

Asheville, Carolina del Norte, es una ciudad ubicada en la cadena montañosa de los Apalaches y cuenta con 89.121 habitantes, de los cuales, según el Buró de Censo de Estados Unidos a 1 de julio de 2016, el 5,7% de la población total son latinos o hispanos[17].

Conforme este censo, la población de origen hispano creció en Carolina del Norte del 1,2% en 1990, al 4,7% en 2000, y al 8,8% (867.205 personas) en 2013. El área que más ha demandado mano de obra barata aportada por los inmigrantes es la de la construcción, aunque existen regiones agrícolas en donde se concentra también la mano de obra «para las cosechas y la industria avícola» (Durand, 2007: 74). Asheville se ha convertido en la actualidad en un lugar de moda, atrayendo a turistas tanto nacionales como extranjeros, ya que cuenta con el privilegio de estar rodeada de la belleza natural de las montañas Apalaches y del Parque Nacional de las Grandes Montañas Humeantes. Además, Asheville ha destacado también por su producción de cerveza artesanal, sin embargo, esta ha empezado a ser absorbida por las grandes compañías nacionales cerveceras, la última de estas cervecerías en instalarse en esa ciudad ha sido New Belgium Brewing, logrando con esto que Asheville aparezca en el *top-ten* de la lista de Beer City USA, lo cual también la vuelve atractiva para el turismo. Todo esto ha hecho que esta ciudad requiera incrementar su oferta de servicios turísticos para la cual la comunidad inmigrante latina, documentada o no, contribuye en gran medida, y va desde la construcción y remodela-

17 2016. USA Census Bureau. Asheville City, North Carolina. Recuperado en: <https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/ashevillecitynorthcarolina/PST045216>.

ción de hoteles, casas y restaurantes, hasta el mantenimiento, cuidado y limpieza de los mismos.

Aunque laboralmente la población latina de Asheville se concentra en las áreas antes mencionadas, lo cierto es que actualmente la actividad económica de esta población se ha extendido mucho más allá, y han pasado de ser empleados dependientes a ser autónomos, no han temido invertir en sus propios negocios, lo cual también genera empleos para la comunidad. En Asheville existen muchos comercios latinos que van desde supermercados, tiendas de ultramarinos, peluquerías, estéticas de belleza, talleres de servicios automecánicos, restaurantes —muchos— de comida mexicana, salvadoreña, hondureña, peruana; así como todos los servicios relacionados con la organización de fiestas como la de los quince años, bautizos, bodas y primeras comuniones[18].

A través de las redes familiares, de paisanos o de amigos, la comunidad latina de Asheville se apoya económicamente y es difícil encontrar en esa ciudad y en todo el condado de Buncombe gente inmigrante que no tenga algún tipo de empleo. Y esto, como se mencionó anteriormente, es probable que se deba a que la inmigración latina en el estado de Carolina del Norte, y más concretamente la de Asheville, es prácticamente reciente. Además, parece ser que el estado sigue demandando mano de obra, ya que, según la revista *Forbes*, en 2017 Carolina del Norte se perfiló como el mejor estado para hacer negocios en Estados Unidos: «Con una de las tasas más altas de migración neta en los EE. UU., la gente ha acudido en masa a Carolina del Norte durante la última década. El estado tiene la segunda fuerza laboral sindical más pequeña en los EE. UU., en términos de porcentaje del empleo total (Carolina del Sur es la primera). El beneficio resultante son los costos de mano de obra que están un 10% por debajo del promedio nacional, el quinto más bajo en el país» (*Forbes*, 2018[19]). A esto hay que sumarle los bajos impuestos que las grandes compañías pagan al estado.

18 La religión católica predomina entre esta población.

19 *Forbes*, 2018. «Best States for Business». Recuperado en <https://www.forbes.com/best-states-for-business/list/>.

Así, en el principio, Carolina del Norte y sus principales ciudades parecieron ser el paraíso de la inmigración atraída por el crecimiento económico y la demanda de la mano de obra barata.

> Entonces, cuando empecé [a trabajar en Asheville], ya había pasado el *boom* de los 2000 en el que había llegado un montón de gente a ayudar a que Carolina del Norte creciera, había llegado mucha gente a la construcción [a trabajar], entonces cuando yo llegué era algo así como Shangri-la (V. A. México-estadounidense. Asheville, 2017).

Con el paso del tiempo, esta relación se ha ido tornando más abusiva, amenazante y explotadora en contra de l@s inmigrantes, sobre todo de aquell@s que no lograron regularizar su situación migratoria antes de 2006, año en que se dejaron de otorgar las licencias para conducir a inmigrantes sin documentos y en el que empezaron a realizarse retenes de *revisión* de licencias[20] por parte de las policías de los condados —por lo que la movilidad de la comunidad se ha visto grandemente afectada—, razón principal por la que en el oeste de Carolina del Norte comenzaron a surgir los centros comunitarios y organizaciones en defensa de sus derechos.

Y la ciudad de Asheville no fue la excepción, en el año 2007 se creo Nuestro Centro y poco antes se habían creado el Centro para Cambios Participativos y la Coalición de Organizaciones Latinas, que en la actualidad es Compañeros Inmigrantes de las Montañas en Acción (CIMA).

Nuestro Centro es una organización sin fines de lucro que atiende directa y completamente en español a la comunidad latina de la ciudad de Asheville, pero sobre todo, la que se ubica en el barrio de Emma, en el cual se encuentra concentrada una buena parte de la población inmigrada que en su mayoría son mexicanos, aunque también residen personas de Cen-

20 Esto es la excusa para detener a personas inmigrantes porque en muchas ocasiones los retenes se colocan en las entradas de los vecindarios latinos, incluso, ha habido ocasiones en que los retenes se han puesto en las entradas de las escuelas del barrio de Emma, barrio predominantemente latino en Asheville, y aunque en Carolina del Norte está prohibido utilizar el perfil racial para realizar detenciones, lo cierto es que personas detenidas han manifestado lo contrario:

> «El policía empezó a buscar en la camioneta, que si traíamos drogas y todo eso. Esa fue una experiencia muy dura que yo tuve, pues porque no sabía yo por qué lo están parando a mi esposo [sic], qué hicimos. Y no hicimos nada, solo íbamos a cruzar la calle, no venía ningún carro. [...] Ahora que ya tengo un poco más de conocimiento, creo que fue perfil racial lo que hizo este policía porque él nos miró, y a como él nos miró [sic], luego, luego, fue atrás de nosotros» (T. P. Mexicana. Asheville, Carolina del Norte, 2017).

tro y Sudamérica. Nuestro Centro Community Center fue fundado en el año 2007 por un grupo de mujeres de origen latino y anglo, interesadas y preocupadas por el bienestar de la comunidad inmigrante de habla hispana de Asheville.

Nuestro Centro está cimentado en los principios y valores de la educación popular[21] y sus proyectos están enfocados en crear conciencia política a través de la educación y cultura de la comunidad inmigrante. Se organiza por medio de un grupo de gente —trabajadores y voluntarios—, quienes escuchan las necesidades de la comunidad, creando y coordinando los proyectos y actividades, los cuales, a su vez, son aprobados y apoyados mediante un comité central formado por gente de la misma comunidad, algunas de estas personas se ven directamente afectadas por las leyes y posturas que impactan a los inmigrantes sin documentos. La base de Nuestro Centro está conformada mayoritariamente por personas inmigrantes que no cuentan con permisos de residencia pero que están incrustadas en el área laboral y social de la ciudad de Asheville, por lo que esta organización busca brindarles un espacio para el aprendizaje colectivo, así como protección y bienestar, creando conciencia de sus derechos. Todo esto se lleva a cabo a través de talleres, reuniones, marchas, vigilias y la convivencia familiar y comunitaria, tal como fue el caso del evento «¡Asheville no Trabaja, 1ro de Mayo!», realizado el primero de mayo de 2017, en el que se efectuaron una marcha y una serie de actividades enfocadas a crear conciencia sobre el aporte económico, social y cultural que la comunidad latina brinda a la ciudad de Asheville.

En sus inicios, Nuestro Centro respondía más a un modelo de consulta/referencia y de protesta, brindando apoyo y asistencia a quienes requerían servicios tales como la búsqueda de un trabajo o la solicitud de los

21 Retomaré la definición que Carlos Núñez da sobre la educación popular: «Es una propuesta teórico-práctica, siempre en construcción desde cientos de prácticas presentes en muy diversos escenarios de nuestra América (y más allá). Su visón es integral, comprometida social y políticamente. Parte y se sustenta desde una posición ética humanista. Asume una posición epistemológica de carácter dialéctico, rechazando por tanto el viejo, tradicional y todavía «consagrado» marco positivista. En consecuencia, desarrolla una propuesta metodológica, pedagógica y didáctica basada en la participación, en el diálogo, en la complementación de distintos saberes. Y todo ello desde y para una opción política que ve el mundo desde la óptica de los marginados y excluidos y que trabaja en función de su liberación», en Carlos Núñez «Educación popular: una mirada de conjunto». Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, México. Revista *Decisio*, 10, 2005.

servicios que brinda la ciudad de Asheville o el condado de Buncombe. También existía el programa «Defensa Comunitaria[22]», el cual se enfocaba en luchar en contra de las políticas y actos antiinmigrantes llevados a cabo por la policía de Asheville o por la del condado de Buncombe. Mediante este programa se llevaron a cabo las acciones y campañas en oposición al proceder de estas policías locales y las del Servicio de Seguridad de Estados Unidos y del Servicio de Inmigración y Control de Aduanas, por los retenes y redadas llevadas a cabo en Asheville entre los años 2008 y 2012.

La transformación de Nuestro Centro hacia un modelo más estabilizado en donde su enfoque sea más educativo, intencional y crítico ha sido paulatina y difícil, ya que la amenaza de separación de familias está siempre latente y, al parecer, desde la toma de posesión de Donald Trump como presidente de Estados Unidos, se ha tornado más violenta e injusta debido a que la nueva política migratoria criminaliza de manera contundente la inmigración indocumentada (Shamir, 2005).

Me uní a Nuestro Centro a finales del año 2013 primeramente como voluntaria y posteriormente como cocoordinadora. Mi trabajo se ha enfocado desde entonces en la cultura y en la educación política, las cuales se llevan a cabo mediante proyectos que incluyen la organización comunitaria y la realización de talleres, reuniones, eventos, etc. Sin embargo, debido a la inestabilidad de la organización —por las causas antes mencionadas—, me he visto envuelta también en la participación en acciones de respuesta rápida, como son las marchas, los boicots y las protestas. Pero al sentirme de pronto sin herramientas para apoyar al movimiento, reaccionando una y otra vez sin tener la certeza de estar creando estrategias más profundas, enfocadas e intencionales que sirvan para fortalecer el movimiento proinmigrante y de justicia social de Asheville, he tenido que volver a buscar en la ciencia, y más exactamente en la antropología, en sus bases teóricas y prácticas, las respuestas que puedan contribuir a este fortalecimiento. La fórmula: teoría-práctica-teoría, tan necesaria para llegar a la praxis, me brinda la posibilidad de generar análisis y reflexión del tema en cuestión, tomando como referencia las voces y experiencias

22 Actualmente este programa está a cargo de CIMA.

de quienes luchan día a día demandando justicia, respeto y dignidad para los inmigrantes del oeste de Carolina del Norte y sus familias.

Es posible decir entonces que *cómo* se involucra Asheville en un movimiento a nivel nacional proinmigrante se debe principalmente al incremento de inmigrantes de origen latino en Carolina del Norte, y muy concretamente en esa ciudad desde los años noventa y hasta nuestros días. Esta comunidad ha ido construyendo redes vinculadas a su identidad étnica, cultural y de clase (Castells, 1999), lo que ha permitido la formación de grupos y organizaciones que reclaman sus derechos laborales y humanos. El *porqué* responde a la resistencia ante el abuso de poder que ejercen las élites contra los inmigrantes, sobre todo en aquellos que no cuentan con documentos legales de permanencia, quedando desprotegidos ante tal abuso, restringiendo su movilidad de manera alarmante. En el *para qué* involucrarse en un movimiento de tales dimensiones se encuentra ligado a cuestiones más profundas, más enraizadas, como son la cultura y la identidad de grupo, y se vincula a lo que el liberal Will Kymlicka, en su libro *Ciudadanía multicultural* (1996), denomina *derechos poliétnicos*. Es decir, el derecho que tienen los grupos de inmigrantes a reproducir su cultura en el territorio en donde residen (Kymlicka, 1996). Sin embargo, el despojo a la dignidad del inmigrante —criminalizando su estatus (Shamir, 2005)— y la deshumanización a la que se ve sujeto mediante mecanismos de control como la *angloconformidad* (Kymlicka, 1996) motivaron que personas de diversas etnias, religiones y clases sociales iniciaran el movimiento proinmigrante en el oeste de Carolina del Norte para reclamar los derechos de este grupo, aunque en la actualidad las bases y los líderes de muchas de estas organizaciones son ya los propios inmigrantes afectados por todas esas injusticias.

Conclusión

La antropología, a través de la autoetnografía y de sus teorías y conceptos vinculados a los flujos migratorios transfronterizos, me ha permitido poder ver el problema de la inmigración en Asheville desde una perspectiva más objetiva. Analizar el cómo, el porqués y el para qué de los aspectos que rodean la migración en Asheville me ayuda a comprender lo que significa ser una inmigrante mexicana viviendo en Estados Unidos en la era de Trump, pero sobre todo, el ser activista y académica me reta a deconstruir mi papel dentro del movimiento proinmigrante en el oeste de Carolina del Norte. Esto me posibilita abordar el tema desde adentro, desde una óptica más cercana a la realidad, pero también me lleva a profundizar en el análisis de las políticas y regímenes nacionales y de cómo se encuentran alineados a las élites de poder y control, que son las que disparan la desigualdad y la inequidad a través de actos injustos y opresivos. Dar cuenta de esto no me deja en la desesperanza, más bien, me brinda la oportunidad de seguir impulsando el trabajo académico y acercarlo al activismo para contribuir a la efectividad del movimiento. De tal forma que evidenciar las injusticias que rodean la inmigración en Asheville y buscar las estrategias más acertadas es también tarea de la ciencia y no solo de los movimientos sociales. Tenemos, pues, en las ciencias sociales, y muy concretamente en la antropología, el gran reto de contribuir a la transformación de las poblaciones y sociedades oprimidas.

Referencias bibliográficas

Appadurai, A. (1990). «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy». *Theory, Culture & Society*, 1990; 7; 295. DOI: 1177/026327690007002017.

Bougleux, E. (2016). «Im/mobilities in Subjects and Systems». En M. Gutekunsa *et alii* (eds.) (2016). *Bounded Mobilities. Ethnographic Perspectives on Social Hierarchies and Global Inequalities*. Bielefeld: Transcript Verlag. Recuperado de: <www.transcript-verlag.de/ 978-3-8376-3123-4. 12-16>.

Blanco, M. (2012). «¿Autobiografía o autoetnografía?». *Desacatos, revista de ciencias sociales*. CIESAS, núm. 38, enero-abril, pp. 169-178.

Castells, M. (1999). *La Era de la información, Economía, Sociedad y Cultura. Volumen II: El Poder de la Identidad*. México: Siglo XXI Editores.

Durand, J. (2007). «Origen y destino de una migración centenaria». En M. Ariza y A. Portes (coords.). *El País Transnacional: Migración Mexicana y Cambio Social a través de la Fronter,* (pp. 55-81). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociale.

Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para las Culturas y las Artes.

Glazer, N. y Moynihan, D. (1970). *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press.

Getekunsa, M. *et alii* (eds.) (2016). *Bounded Mobilities. Ethnographic Perspectives on Social Hierarchies and Global Inequalities*. Bielefeld: Transcrip Verlag. Recuperado en: <www.transcrip-verlag.de/978-3-8376-3123-4>.

Glick Schiller, N. y Salazar, N. (2013). «Regimes of Mobility Across the Globe». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(2): 183-200.

Götz, I. (2016). «Mobility and Inmobilitie: Background of the project». En M. Getekunsa *et alii*. *Bounded Mobilities. Ethnographic Perspectives on Social Hierarchies and Global Inequalities*. Bielefeld: Transcrip Verlag.

Guerrero, J. (2014). «El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa». *AZARBE. Revista internacional de trabajo Social y Bienestar*, 3: 237- 242. Universidad de Murcia. Recuperado en: <www.transcrip-verlag.de/978-3-8376-3123-4. 9-11>.

Hannerz, U. (1986). *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana*. México: FCE.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Mckenzie, B. (2017). «To Know a Citizen: Birthright Citizenship Documents Regimes in U.S. History». En B. N. Lawrence y J. Stevens (eds.). *Citizenship in Question. Evindentiary Birthright and Statelessness* (pp. 117-131). USA: Duke University Press.

Muratorio, B. (2005). «Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia». *ICONOS*, 22: 129-143.

Núñez, C. (2005). «Educación popular: una mirada de conjunto». Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, México. Revista *Decisio*, 10: 3-14.

Okely, J. y Callaway, H. (eds.) (1992). *Anthropology and autobiagraphy*. London; New York: Routledge.

Pérez, L. (2002). «El Desarrollo de las Investigaciones sobre Inmigración en los Estados Unidos de América». Florida International University, *REDEN*, 23-24.

Pujadas, J. (2000). «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, pp. 127-158. ISSN: 1132-558X.

Puyana, A. y Romero, J. (2011). «El sector agropecuario mexicano a diez años del TLCAN». En *Movimiento Ciudadano, La Migración de Mexicanos en Estados Unidos 2000-2010: Impacto Social Económico y Político en Ambos Lados de la Frontera, Evidencias Recientes*. Documento Metodológico.

Sandoval, J. M. (2005). «México: país-frontera. La nueva geopolítica regional de América del Norte». En J. M. Sandoval y R. Raquel Álvarez (coords.). *Integración Latinoamericana, Fronteras y Migración: los casos de México y Venezuela* (pp. 65-100). Universidad de Los Andes (Venezuela); Centro de Estudios Chicanos y de Fronteras, A. C.; Plaza y Valdés, S.A., México.

Shamir, R. (2005). «Without Borders? Notes on Globalization as a Mobility Regime». *Sociological Theory*, 2(23): 197-217. Recuperado en: <http://www.jstor.org/stable/4148882>.

Scholte, B. (1974). «Toward a Reflexive and Critical Anthropology». En D. Hymes (ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage Books.

Zinn, H. (2004). *A People's History of the United States: 1492 to Present.* New York: Siete Cuentos Editorial.

Zúñiga, E.; Leite, P. y Nava, A. (2004). *La nueva era de las migraciones. Características de la migración internacional en México*. México: Consejo Nacional de Población.

Páginas de Internet

Forbes (2018). «Best States for Business». Recuperado en: <https://www.forbes.com/best-states-for-business/list/>.

Gonzáles, J. (21 de junio de 2014). *BBC Mundo*. Recuperado en: <http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/06/140620_eeuu_crisis_humanitaria_menores_indocumentados_jg>.

Harmon, A. (28 de mayo de 2018). «Did the Trump Administration Separate Immigrant Children From Parents and Lose Them?». *The New York Times*. Recuperado en: <https://www.nytimes.com/2018/05/28/us/trump-immigrant-children-lost.html>.

Neyra, K. *Qué Pasa* (3 de enero de 2018). «Proyectos de ley en NC que en 2018 amenazarán a inmigrantes». En: <https://raleigh.quepasanoticias.com/noticias/carolina-del-norte/proyectos-de-ley-en-nc-que-en-2018-amenazaran-a-inmigrantes>.

Secretaría de Gobernación (2016). *Anuario de Migración y Remesas, México 2016*. Recuperado en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/109457/Anuario_Migracion_y_Remesas_2016.pdf>.

United States of America Green Card Lottery. (5 de junio de 2018). Official US Government Program. Recuperado de la página: <http://www.usadiversitylottery.com/es/>.

U.S. Immigration and Enforcement (12 de diciembre de 2017). *FY 2016 ICE Immigration Removals*. Recuperado de <https://www.ice.gov/removal-statistics/2016#wcm-survey-target-id>.

USA Census Bureau. Asheville City, North Carolina (2016). Recuperado en: <https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/ashevillecitynorthcarolina/PST045216>.

MEDICINA POPULAR, MEDICINAS ALTERNATIVAS Y *NEW AGE*: HACIA UN «NUEVO MUNDO MÁGICO»

Isabella Riccò
Universitat Rovira i Virgili
isabella.ricco@urv.cat

Resumen: En consecuencia de la desaparición progresiva del «modelo clásico de medicina popular» (a partir de los primeros años noventa), los estudios sobre los rituales terapéuticos tradicionales en España e Italia se han reducido drásticamente. No obstante, mediante este artículo se evidencia que muchas de estas terapias y creencias han sido recuperadas y readaptadas mediante las medicinas alternativas y complementarias (MAC) y las terapias *New Age* (NA). Asimismo, se destaca también la difusión del modelo holístico en relación a situaciones de sufrimiento social generadas por la «nueva crisis de la presencia» y la hegemonía de la cultura capitalista. Los tratamientos alternativos se presentan como una forma de resistencia al sistema y una herramienta de reimplantación de un (nuevo) mundo mágico. Sin embargo, el peligro de este nuevo mundo mágico emerge cuando el espíritu crítico está ausente y se incorpora un modelo en su totalidad sin cuestionarse sobre sus límites y contradicciones.

Palabras clave: medicina popular; medicinas alternativas y complementarias (MAC); *New Age*; *segnatura*; crisis de la presencia.

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 18, 2018, 73-94 | DOI: 10.17345/aec18.73-94
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Abstract: As a result of the progressive disappearance of the "classic model of folk medicine" (from the early nineties), studies on traditional therapeutic rituals in Spain and Italy have drastically declined. Nevertheless, this article reports that many of these therapies and beliefs have been recovered and readapted through complementary and alternative medicines (MAC) and New Age therapies (NAt). We also discuss the dissemination of the holistic model with regard to situations of social suffering caused by "the new crisis of presence" and the hegemony of capitalist culture. Alternative treatments are considered as a form of resistance to the system and as a tool to reintroduce a (new) magical world. However, the danger of this new magical world emerges when the critical spirit is absent, and the model is incorporated in its entirety without questioning its limits and contradictions.

Key words: folk medicine; complementary and alternative medicine (CAM); New Age; crisis of presence.

1. Introducción: un proyecto en evolución

El artículo presenta algunos de los resultados y de las consideraciones más significativas de mi tesis de doctorado[1], realizada entre 2013 y 2017[2]. Todo empezó en 2011, cuando acabé la carrera de Antropología en la Universidad de Bolonia con una tesis sobre curanderos en la provincia de Parma (en Emilia Romaña-Italia). La medicina popular[3] fue mi primera pasión y, tras ganar una beca para profundizar mi investigación en el extranjero, decidí seguir mis estudios sobre el tema en un contexto distinto: Cataluña. Me mudé a Tarragona en septiembre de 2012 con el principal objetivo de buscar datos sobre las prácticas y los rituales de diagnóstico terapéuticos «populares» en Cataluña. Tras tres meses de trabajo de campo centrado en el análisis de la literatura y la búsqueda de informantes, descubrí que también en Cataluña seguían practicándose rituales de curación basados en la eficacia simbólica y empírica de objetos, signos, oraciones y cataplasmas (Perdiguero-Gil y Comelles, 2015; Riccò, 2016). Algunos de los mejores ejemplos hallados en mi trabajo de campo se representan por la sanación del herpes zóster mediante un ungüento compuesto por hierbas recogidas en el día de San Juan o el llamado «corte del airada» en los casos de resfriados y fiebre.

Sin embargo, el aspecto más interesante de mi investigación no se fundaba en las raíces comunes de una ritualidad apotropaica que permea muchos países del Mediterráneo y no solo[4], sino en su complejidad. En ambos territorios, estos rituales están en parte compenetrados y atravesados por una serie de terapias híbridas reinterpretadas y recontextualizadas mediante las medicinas alternativas y complementarias (MAC) y las terapéuticas New Age (NA). Curanderos y terapeutas recuperan, par-

1 La tesis ha sido financiada por una beca predoctoral para la formación de personal investigador de la Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de la Generalitat de Catalunya (FI-DGR).

2 Al ser un resumen de las conclusiones de mi tesis, este artículo no profundiza en los datos empíricos del trabajo de campo. Para una mayor comprensión de los mismos, se aconseja consultar directamente la tesis doctoral: <https://www.tesisenred.net/handle/10803/461159>.

3 Si bien existen sutiles diferencias entre el concepto de medicina popular y el de medicina tradicional, en este artículo emplearé las dos terminologías como sinónimos.

4 Ejemplos de estas congruencias se pueden encontrar en el texto de Idoyaga Molina (2013) sobre el mal de ojo o en el texto Bartoli, Falteri, Loux y Saillant (1997) sobre la sanación de las verrugas.

tiendo de ello o llegando a ello, la antigua sabiduría popular, mediante procesos de resignificación.

Merced a estos elementos comunes a partir de la idea de una investigación comparativa se me alentó a estudiar ambos territorios. Empero, mis dudas no tardaron, pronto empecé a preguntarme si tenía sentido comparar dos países con características que, aunque próximas (en posición geográfica, raíces, religión y clima), eran el producto de procesos históricos diferentes. La comparación corría el riesgo no solo de empobrecer la realidad, sino también de emitir involuntariamente juicios de valores. Estas problemáticas ya habían sido planteadas en el pasado. Benedetto Croce, por ejemplo, había señalado con el dedo la posición del naturalismo positivista que apoyaba las investigaciones comparativas, primando las categorías del intelecto como herramienta heurística, a la razón y la lógica, presentes en todas las culturas. Asimismo, Ernesto de Martino consideraba fundamental reconocer la irreductible peculiaridad de los fenómenos rechazando las generalizaciones (Cirese, 1973). Teniendo en cuenta estas diferencias, traté de buscar una solución al dilema del doble trabajo de campo, un problema que yo misma me había creado. Tras una primera fase de *fieldwork* en Cataluña volví a Italia con nuevo material y empecé a buscar otros informantes.

Entre 2012 y 2015 llevé a cabo un total de 19 meses de trabajo de campo en Parma y 20 en Tarragona (de 2010 a 2011 también realicé trabajo de campo preliminar a mi tesis doctoral, finalizándolo con la realización de mi tesina de licenciatura). Sin embargo, siendo el primero mi lugar de nacimiento y el segundo, el lugar donde vivo actualmente, el trabajo de campo no se puede restringir únicamente a un período, digamos, oficial. Entre 2010 y 2015 realicé un total de 59 entrevistas y 2 grupos focales que incluyen un total de 50 informantes (curanderos, terapeutas y pacientes). A estas técnicas hay que sumarles los datos recogidos durante las numerosas observaciones en las que participé siendo testigo de rituales de sanación de medicina popular (ceremonia de iniciación a la *segnatura*, ritual de sanación del herpes zóster, rituales de limpieza, reproducción del *ritual de l'airada*, entre otros) y de terapias alternativas (Reiki, reflexología

plantar, reequilibrio energético, flores de Bach, entre otras), o también aquellos rituales en los que participé ya no como observadora sino directamente como paciente-receptora de los tratamientos/rituales.

En ambos países, poco a poco, aparecieron características comunes que me ayudaron a concebir una perspectiva más amplia, un modelo que reflejase el «pluralismo asistencial» (Comelles y Perdiguero-Gil, 2014) en un Occidente europeo donde se concilian los ideales y valores del capitalismo neoliberal con la tradición rural, la religiosidad popular y el apego a la tierra. Fue mediante las similitudes (sobre todo a nivel macrosocial), que emergían de los datos etnográficos, que quedó corroborada la importancia de seguir con un trabajo «multilocal» (Marcus, 2011). Así fue como mi estudio en ambos territorios empezó a tomar sentido. De hecho, lo que pretende es mostrar una realidad que, a pesar de las variables idiosincráticas, no está confinada exclusivamente a un contexto bien delimitado. Italia y España en general, Emilia Romaña y Cataluña, en particular, se dan como el escenario de fenómenos de sufrimiento social, de excesiva medicalización y de resistencia, así como de diálogo e integración entre medicina popular y MAC-NA. En ambos países se muestra una tendencia común de búsqueda de la transcendencia como herramienta para contraatacar (por lo menos de forma aparente y a nivel teórico) el modelo médico hegemónico (Menéndez, 1981).

2. El «modelo clásico de la medicina popular» y la *segnatura*

Con el concepto de «modelo clásico de la medicina popular» me refiero, por un lado, a un conjunto de elementos socioculturales que han caracterizado la medicina popular desde sus primeros estudios y que han ido poco a poco desapareciendo desde los setenta y ochenta (la importancia simbólica del curandero para la comunidad, la transmisión oral e iniciática del don, la vinculación entre curanderismo y religiosidad popular, entre otros); por el otro, aludo también al contexto, principalmente rural, en el cual se daban la mayoría de los casos, aunque destacan también estudios centrados en el así llamado curanderismo urbano (Granero Xiberta, 1982).

En Italia[5] el interés por la demología se consolidó durante la Primera Guerra Mundial, cuando el reclutamiento puso de relieve una enorme diversidad cultural y lingüística que tenía que ser gestionada de alguna forma. Para el régimen fascista el trabajo humilde y productivo de los campesinos expresaba los valores tradicionales de los italianos y esto no era solo motivo de interés, sino de valor también. En el Estado español[6] en general, y Cataluña en particular, el concepto de «medicina popular» se ha introducido de forma tardía. A diferencia del fascismo italiano, la dictadura franquista intentó eliminar cualquier tipo de diversidad cultural, imponiendo un ideal de nación fuerte, unida y fundada en la tradición histórica del pasado. Por esta razón, en España no hubo una tradición equivalente de estudios folklóricos (Comelles, Riccò et alii, 2017).

Tanto en Italia como en España los trabajos de carácter etnográfico se produjeron hasta finales de los años ochenta y principios de los noventa. Tras estas décadas el interés por las prácticas de defensa de la salud del pueblo ha sufrido una brusca reducción. En este sentido, hay que tener en cuenta que ya a partir de la segunda posguerra Europa sufrió enormes cambios (económicos, sociales, políticos, culturales) bajo la idea de progreso y modernización y un masivo proceso de medicalización de la mano del despliegues de los seguros sociales (Comelles, 2003; Comelles y Perdiguero-Gil, 2014). Estos cambios afectaron también al papel que había jugado el folklore, en relación con la identidad cultural de los pueblos y su papel práctico en relación a determinados procesos asistenciales.

Para comprender la medicina popular en el mundo actual es necesario tener en cuenta los mecanismos culturales y sociales que permitieron el cambio del modelo de la medicina popular (de aquello clásico a aquello actual). Entre estos, el proceso de medicalización asociado al desarrollo

5 Algunos de los trabajos más significativos sobre medicina popular y curanderos en Italia son los de Pitrè (1896), Zanetti (1891), Di Nino (1892), Seppilli (1989), Bartoli y Falteri (1983), y Bartoli *et alii*, (1997). Además de las publicaciones de Ernesto de Martino sobre la magia en Lucania y en Puglia (1958, 1973, 1959, 1961), que influenciaron profundamente la antropología médica italiana.

6 Un papel fundamental en el estudio del folklore catalán lo ocupó Joan Amades (1890-1959), quien, durante cuarenta años, recogió material relacionado con la cultura popular de Cataluña y dedicó parte de su atención al universo de la medicina popular. A nivel estatal enumeramos también los trabajos de Lis Quibén (1949), Castillo de Lucas (1958), Lisón Tolosana (1980; 1990a; 1990b) y Alcantud y Becerra (1996).

del sistema sanitario universal[7] fue particularmente significativo porque permitió la mejora de las condiciones de vida y de salud de la población y la accesibilidad a la oferta sanitaria. Implicó una inevitable derivación de la búsqueda del recurso a las prácticas del vulgo en enfermedades graves o cuya sanación se podía obtener rápidamente mediante la terapéutica médico-quirúrgica.

A estos componentes tenemos que sumarles el fenómeno de la globalización, que ha producido transformaciones enormes tanto a nivel infraestructural (la tecnoeconomía mundial, las migraciones transnacionales y la crisis ecológica, entre otras) como superestructural (la importancia de los medios de comunicación, el aumento de las organizaciones políticas panestatales y la meta cultura global) (Martínez-Hernáez, 2009). Asimismo, a través de la secularización se fue perdiendo la influencia de la religión sobre los individuos y las instituciones políticas y sociales que representaban la esencia de muchos rituales de medicina tradicional. En este cuadro, el sitio para la medicina popular, centrada en las relaciones simbólicas entre hombre y naturaleza, se hace cada día más limitado (por lo menos aparentemente).

Por último, no hay que olvidar los éxodos rurales, a través de los cuales buena parte de la población se trasladó a las ciudades, y el «nuevo» papel de la mujer tras su entrada masiva en el mundo laboral remunerado, que implicó el cuestionamiento de su presunto rol «natural» de cuidadora. Todos estos factores han contribuido a la progresiva desaparición del

7 El sistema de salud italiano desde la posguerra hasta finales de los setenta se basó en un dispositivo mutualista (Enti di Mutualità) que se ocupaba de proteger la salud de los trabajadores y de sus familias. Aunque en los últimos años la cobertura del seguro llegó a muchas categorías de asalariados, los estratos sociales más vulnerables (desempleados, alcohólicos, adictos a las drogas, subempleados) fueron excluidos durante mucho tiempo. Asimismo, la duración de la cobertura se limitaba a un período máximo de 180 días al año y las enfermedades crónicas gozaban de una asistencia limitada. En 1975 la asistencia hospitalaria pasó a las regiones y en 1978 se aprobó la ley de reforma sanitaria que predecía la abolición de los sistemas mutualistas y la introducción del Sistema Nacional de Salud (SSN), creado en 1980 (Mapelli, 1999). En el caso del Estado español, durante el Franquismo se emitieron dos reformas fundamentales: la Ley del Seguro Obligatorio de Enfermedad (SOE) de 1942 (implantado en 1944) y la Ley de Bases de la Seguridad Social (LBSS), en vigor desde 1967. Con la primera se estableció el sistema de los seguros sanitarios para los trabajadores y sus familias mediante una mutua privada y obligatoria, pagada a través de tasas salariales, que dejaba excluidos a los trabajadores del sector primario, es decir, los campesinos no podían inscribirse al SOE. Con la segunda se intentó pasar de un sistema de diferentes seguros a un sistema de seguridad social, se dio la posibilidad de comprar directamente los medicamentos y se incorporaron los campesinos y los artesanos (Comelles *et alii*, 2013).

«modelo clásico de medicina popular», tal como se entendía en décadas pasadas y cuyos referentes principales eran los curanderos, las curanderas. Aquellos solían vivir en zonas rurales y entretejían una relación de proximidad con los habitantes del pueblo, porque se relacionaban con ellos gracias a su don o habilidad de sanar.

Desde el principio de mi investigación, me interesó particularmente la figura del *segnatore* (masculino) o la *segnatrice* (femenino) (persona que hace signos). Con este término en italiano nos referimos a aquellos curanderos que a través de oraciones, objetos y gestos, en particular el de la cruz, curan determinados males (herpes, torcedura, dolor de estómago, verrugas, entre otros). De ahí que, al ritual de sanación, se le llame segnatura. En catalán se encuentra el vocablo *senyadors* (Amades, 1969) para indicar el mismo tipo de curanderos, pero parece que el término ya no está en uso, aunque este tipo de rituales sigue existiendo en Cataluña (Riccò, 2015). El término es particularmente significativo, Paracelso lo empleaba para referirse a un sistema de semejanzas que ayudan a comprender las similitudes entre el hombre y el mundo, y Foucault (1968), con la traducción al francés *signature*, indicaba un conjunto de signos que ayudan a encontrar las similitudes entre las cosas para poder entender el lenguaje de la naturaleza.

Este sistema recuerda el de la magia simpática-homeopática descrito por Frazer (1890). Según el antropólogo escocés lo «semejante genera lo semejante», es decir, que actuando sobre un objeto perteneciente a una persona (su foto, su sangre, sus cabellos) también estamos actuando sobre ella. Esta relación de analogías nos dice que hay una simpatía entre plantas, flores y partes del cuerpo. La similitud entre los párpados y el acónito, que está compuesto por pequeños globos oscuros engarzados en películas blancas, nos indica, por ejemplo, que esta planta es buena para las enfermedades de los ojos (Foucault, 1968). Siguiendo a la magia simpática, existe, pues, una relación entre lo que enferma y lo que sana. Para entender mejor a lo que me refiero puede ser útil el ejemplo de Pia, una curandera de unos noventa años originaria de los Apeninos de Parma. Durante mi trabajo de campo, la mujer me contó que su peculiaridad recae en la *segnatura* del herpes zóster, que en italiano se suele llamar

fuoco di Sant'Antonio (fuego de San Antonio) y que también se describe en Cataluña como *foc de Sant Antoni*. Para sanar la enfermedad, la curandera reproduce cruces encima del área infecta a través de un trozo de carbón, propiamente porque este se genera del fuego y el «fuego» es lo que origina el *fuoco di Sant'Antonio*.

3. El holismo: entre medicina popular y MAC-NA

Proporcionar una definición de las MAC es bastante complejo, puesto que ya la terminología resulta tanto etnocéntrica como vaga. De hecho, con este término se pretende incluir tanto sistemas médicos (medicina tradicional china, Ayurveda, Unani) como una vastedad indefinida de prácticas vinculadas con tradiciones de origen diferente (agopuntura, Reiki, homeopatía, flores de Bach, Qi gong, entre otras[8]). El mismo problema se presenta con el término *New Age*, cuya terminología es utilizada principalmente por los medios de comunicación de forma despectiva, hasta el punto de que hay muy pocas personas que se identifican como sus partidarias, voceras o adeptas (Carozzi, 1993). Sin embargo, algunos autores intentaron igualmente formular algún tipo de definición. El antropólogo británico Paul Heeles (1996) habla de una espiritualidad interior, que considera el yo y la naturaleza como un todo y que es la llave para el bienestar del individuo. Hanegraaff, por su parte, lo interpreta como una forma de «religión secularizada» que «provides the possibility for people to construe a spirituality according to their own individual preferences, within the context of a culturally pluralistic society» (2000: 307).

A pesar de las dificultades de definición, buena parte de las terapias denominadas alternativas y *New Age* revelan elementos en común en la forma de considerar el cuerpo, la salud y la enfermedad. En particular, el concepto de holismo y el de responsabilidad individual son dos elementos que comparten las MAC-NA. Por estas similitudes, los *new agers* acaban convirtiéndose en buena parte de los clientes de las Gordon Melton

8 Para profundizar sobre el tema, se pueden consultar Cant y Sharma (2001) y Ross (2012). Para el contexto español véanse: Cornejo Valle y Blázquez Rodríguez (2013), Perdiguero-Gil (2004*a*; 2004*b*), Párdo Jávega (1996), Perdiguero-Gil y Tosal (2007) y Prat (2012). En el italiano: Dei (1996, 2012, 2014) y Roberti (2012).

y Lewis (1991). Entonces cuando nos referimos a tratamientos *new age* la mayoría de las veces estos están representados por terapias alternativas.

Empezamos ahora a tejer un hilo entre medicina popular y MAC-NA, a través del ejemplo concreto de las flores de Bach. La terapia consiste en la toma de una solución compuesta por la esencia de algunas flores, agua y alcohol, cuya finalidad es armonizar la energía del cuerpo. Según el bacteriólogo y homeópata Edward Bach, existe una analogía entre las plantas, las flores y determinadas problemáticas, y gracias a estas correspondencias entre hombre y naturaleza el individuo llega a la sanación. Para indicar esta analogía se emplea el término *segnatura*. El de las flores de Bach es solo uno de los numerosos tratamientos que, dentro de las MAC-NA, se fundamenta en una visión holística del cuerpo.

En este sentido, la atención integral del individuo y el vínculo entre el sujeto y el mundo que lo rodea representan dos componentes fundamentales no solo de los tratamientos alternativos (flores de Bach, Reiki, digitopresión[9], antroposofía, naturopatía, terapias energéticas), sino de la medicina popular también.

Hace unos años Françoise Loux (1993) acuñó la expresión «cuerpos permeables» para indicar una característica del cuerpo que lo hace tanto receptivo como vulnerable a las influencias externas. La permeabilidad representa no solo el componente que permite el diálogo y la comunicación entre naturaleza e individuo, sino también la que determina las situaciones de inestabilidad entre salud y enfermedad. En las tradiciones populares, así como en las terapias alternativas, el cuerpo no es considerado como algo distinto del hombre y del universo, sino que está en comunión con el mundo. Gracias a esta característica es posible la sanación mediante un juego de similitudes. Para indicar esta relación, Elisabeth Hsu (1999) emplea la expresión *body ecologic*, un cuarto cuerpo a sumar a los tres de Lock y Scheper-Hughes (1987) con el que se refiere a una idea de resonancia entre microcosmos y macrocosmos y entre organismo y ambiente. La autora lo emplea para definir la relación entre cuerpo y *qi*[10]

9 La digitopresión se compone de un micromasaje que se hace a través de la presión de una parte de la mano (dedo, nudillo, palma) o del codo.

10 Para la medicina tradicional china, el qi representa la fuerza o energía vital que mueve todo el universo.

en la medicina tradicional china, pero es un concepto que se adapta a muchas terapias.

Justamente por este vínculo holístico, hay una resignificación y reincorporación de las terapéuticas populares a través de las MAC-NA. En mi investigación esto se ha puesto de manifiesto claramente gracias a algunos de mis informantes, que se encuentran en un limbo entre curanderos y terapeutas. Es el caso de Josep y Catia, que integran rituales típicos de medicina popular, como la sanación a través de oraciones, ungüentos y signos de la cruz (es decir, rituales de *segnatura*) o terapias vinculadas con la transmisión de energía, como el Reiki, la digitopresión y las flores de Bach.

En los años setenta Josep entró, por primera vez, en contacto con el mundo de la sanación. En esta primera etapa de su vida, cuando se consideraba curandero, recetaba principalmente parches, aconsejaba remedios de hierbas y utilizaba el trance y la videncia para solucionar problemas físicos y espirituales. Estas terapias eran las que le enseñó su maestra, Agustina, una vecina de casa que desde siempre se había dedicado a la sanación y que le instruyó en muchas de las cosas que conoce. En los años siguientes, desarrolló otros saberes aprovechando otras fuentes (personas o herramientas) y fue adquiriendo nuevos conocimientos, como el Reiki y el tarot. Con el paso de tiempo, también su clientela cambió y él fue adaptándose a las nuevas exigencias y peticiones de los pacientes. En los últimos cuarenta años de sanaciones se ha dado un evidente cambio en sus prácticas. Se evidencia un solapamiento de identidades (curandero, oyente, médium) que lo convierten en una figura de soporte a las *illness* y a las *sickness* de una sociedad en constante mutación (Riccò, 2016).

A Catia, en cambio, parece haberle ocurrido el proceso inverso: en un primer momento empezó como terapeuta y secundariamente incorporó también rituales de sanación popular asociados con la *segnatura*. Desde pequeña, Catia siempre había desarrollado una suerte de empatía natural con las personas que había favorecido su relación con los habitantes del pueblo. Alrededor de los veintipico, mientras estaba trabajando en la tienda de la familia, empezó a frecuentar cursos relacionados con las terapias alternativas (flores de Bach, Reiki) y más adelante se matriculó

en la escuela de naturopatía, donde estudió cuatro años y se especializó en reflexología podal. La escuela ofrecía clases de anatomía, fisiología y nociones básicas de medicina occidental, acompañadas de asignaturas relativas a disciplinas holísticas: herramientas homeopáticas, flores de Bach, bioenergética y oligoelementos. Al final del curso el alumno obtenía el diploma de naturópata, una figura que Catia describe como un técnico de la salud que, tras una anamnesis y recogida de datos, escoge el tratamiento más adecuado, dependiendo de si la problemática es emocional, energética o física. Fue ahí cuando comenzó a poner en práctica con sus familiares, amigos y conocidos las competencias adquiridas. Desde 2014 trabaja como autónoma en su casa. Las principales terapias a las que se dedica son: flores de Bach, reequilibrio energético, reflexología plantar, digitopresión y masajes. A estas suma la sabiduría de la *segnatura*, que aprendió durante un ritual iniciático la noche de Navidad de 2013.

4. El síndrome del profeta en Occidente

La expresión *syndrome du prophète*, acuñada por Tonda (2001), puede ayudar a comprender la realidad de la cual estoy hablando. El antropólogo la emplea en un contexto africano para indicar la tendencia de algunos individuos a aunar religión, magia y medicina con una perspectiva de innovación dentro del campo terapéutico y religioso. La elección del término «profeta» se ajusta al pensamiento de Weber (1922), que empleó el vocablo para referirse a aquellos curanderos o terapeutas que no cobran dinero por sus terapias. Según el autor, la pretensión es la de un conocimiento que intenta reconstituir la función totalizadora de las prácticas terapéuticas y religiosas para dar una respuesta a la crisis de identidad contemporánea. Tal crisis deriva de la imposición, por parte del hombre blanco, de su sistema económico (el capitalismo) y de su religión (el cristianismo). Los orígenes de esta situación proceden de las fuerzas hegemónicas occidentales que impulsan y persuaden al resto del mundo a seguir sus hábitos, costumbres y prácticas. Estas fuerzas son las de *le souverain moderne* (Tonda, 2005), de la brujería del hombre occidental encarnada en el poder de la religión cristiana, del dinero, de la ciencia,

de la técnica, del Estado y del sexo. Por todo lo anterior, los curanderos africanos se encontrarían en el medio de un conflicto entre sus raíces y el «mundo que los rodea».

Hay que tener presente que el individuo occidental tampoco está exento de este conflicto, en cuanto resulta ser víctima de las lógicas creadas por él mismo, las del neoliberalismo y del sistema capitalista. En la sociedad contemporánea el sujeto está en una continua búsqueda de su papel en el mundo, que se ha transformado en un lugar que deja poco espacio para lo espiritual, porque convierte eso también en una herramienta de consumo. Ya en la primera mitad del siglo XX, Fromm (1941) hacía hincapié en el proceso de desintegración de la personalidad individual debido a la progresiva pérdida del yo, cuya consecuencia era el aumento del conformismo y una «necesidad de seguridad» que solo se podía lograr satisfaciendo las expectativas de los demás. Siguiendo este discurso, el papel del «profeta occidental» sería entonces el de guiar a los individuos dentro de la fluidez contemporánea, permitiéndoles enfrentarse a la crisis y al vacío existencial. Aunque Josep y Catia, con sus múltiples identidades, tampoco están exentos de esta situación de incertidumbre, han encontrado su punto firme en su don y en su necesidad de sanar. La capacidad que tienen de conformarse a las necesidades de sus pacientes, así como a aquellas de un determinado contexto histórico, es parte de su peculiar identidad dinámica de «profetas» (o sanadores). La estrategia es la de la adaptación, si por un lado las terapias varían y se ensamblan, por el otro, ellos se amoldan a lo que haga falta y a lo que la sociedad y los pacientes piden en ese momento.

5. El desencantamiento del mundo y la «nueva crisis de la presencia»

Estos procesos de «cúmulo» (Tonda, 2001), recuperación y readaptación de antiguas terapias se están dando dentro de un contexto racionalizado, intelectualizado y dominado por la ciencia, una realidad que Weber (1919) describía muy bien con la expresión «desencantamiento del mundo». En la modernidad líquida (Bauman, 2013), caracterizada por la rapi-

dez, la incertidumbre y la inconsistencia de las relaciones, ya no queda sitio (aparentemente) para lo mágico, lo numinoso (Otto, 1996 [1923]), lo encantado. Siguiendo al filósofo francés Pascal Bruckner (1996), son el infantilismo y la victimización a representar los nuevos valores de la sociedad capitalista. La libertad extrema y el individualismo moderno impulsaron la exigencia y la avidez hasta sus límites, generando individuos con un eterno síndrome del niño emperador. Adultos que reclaman todos los derechos sin cumplir con ningún deber.

A finales de los años cincuenta, De Martino (1959) acuñó la noción de «crisis de la presencia» para indicar la condición de crisis existencial que sufrían los campesinos del Sur de Italia a causa de las precarias condiciones de vida. La magia que experimentaban diariamente en su cotidianidad, según de Martino, servía propiamente para otorgarles un «espacio en el mundo». A través de fenómenos de posesión, exorcismos y rituales de sanación tradicional, las clases populares irrumpían en la historia, manifestaban su «presencia» y superaban la crisis. Recuperando al antropólogo italiano, he definido como «nueva crisis de la presencia» esta situación de desorientación, desilusión y búsqueda de «encantamiento» que han manifestado algunos de mis informantes clave. A diferencia de la crisis de la presencia demartiniana, que se centraba principalmente en las clases subalternas y marginales, la nueva crisis de la presencia puede llegar a afectar a todos porque está impulsada por la hegemonía de la cultura capitalista en la que vivimos. En este sentido, también la burguesía acaba saliendo perjudicada dado que se ha quedado de alguna forma atrapada en la red de consenso naturalizado que ha contribuido a crear.

La implicación total en el modelo holístico representa una de las salidas de esta nueva crisis. A través de ello los individuos se empoderan, obtienen una nueva seguridad en ellos mismos y adquieren una visión de la salud holística. Es el caso de Sol, que, tras una depresión severa de veinte años de duración, ha hallado el camino de salida gracias al encuentro con Mercedes, una curandera-terapeuta que la ha ayudado a creer en sí misma y a cambiar su percepción de la vida. Las dos mujeres se conocieron por casualidad, antes Sol nunca había tenido contacto con el mundo espiritual. Mercedes la impulsó a darle la vuelta a las cosas, a cambiar su for-

ma de pensar, le exigió acción y empoderamiento, pero al mismo tiempo le dio amor y atención. Gracias a ella, Sol empezó a hacer tratamientos de Reiki (tanto como paciente y como terapeuta), a vincular el bienestar del cuerpo al bienestar del alma, y tras un tiempo, a dejar por completo los medicamentos que llevaba tomando veinte años.

Un caso similar es el de Vittorio, un chico italiano de cuarenta y tres años con un pasado problemático caracterizado por el consumo de drogas y, en particular, de heroína. A sus veinte años, Vittorio decidió que la única forma de salir del terrible círculo de la adición era autoencerrarse en un centro de rehabilitación para toxicodependientes. Permaneció allí tres años, en ese tiempo desarrolló sus facultades artísticas y aprendió a vivir sin drogas. Al salir, tuvo que enfrentarse a la realidad: la vergüenza, el estigma y el miedo a la recaída eran sentimientos constantes. A ellos se sumaba toda una serie de graves molestias en el hígado, secuelas de las numerosas hepatitis contraídas durante la juventud. Vittorio decidió aislarse durante mucho tiempo hasta que no entró en contacto con el mundo de las MAC-NA. En ellas encontró su salida y también una suerte de redención de su pasado. Su implicación en el mundo holístico se dio totalmente, tanto que cambió radicalmente sus hábitos, costumbres y creencias, y gracias a esto consiguió superar muchos problemas de salud y llenar aquel vacío que desde siempre lo había acompañado.

La mayor seguridad en ellos mismos, la diferente atención hacia el cuerpo y la distinta forma de abordar la vida han permitido a Sol y Vittorio superar las problemáticas de sufrimiento social y psicológico que vivían hace tiempo. Y poco a poco se han ido desmedicalizando y reincorporando al mundo con mayor fuerza, seguridad y autoestima.

De todas formas, la implicación total en este paradigma y la incorporación de determinados valores no carecen de otro tipo de consecuencias, no siempre tan positivas y agradables. De hecho, hay que tener en cuenta también que muchas de las convicciones que están en la base de las MAC-NA están empapadas de valores morales. Se tienden a considerar muchas actitudes y comportamientos como perjudiciales, en el sentido de que atraen negatividad a la vida de la persona que los cumple porque la ensucian desde un punto de vista energético. En este sentido, la implicación

total en las MAC-NA puede llegar a comportar el surgimiento de nuevos estigmas (hacia quien actúa diferente) y puede impulsar el surgimiento de ambientes sectarios o de fenómenos de autoaislamiento. Por último, existen también dos grandes peligros que no se deben subestimar. El primero tiene que ver con la mercantilización de la salud y el segundo, con la tendencia a desculpabilizar al sistema. Ambos aspectos están vinculados con el fuerte componente individual que caracteriza el modelo holístico y que, al mismo tiempo, representa también la naturaleza más descarada del sistema capitalista.

6. Conclusiones: la «medicina glo-local», límites y beneficios

A pesar de la progresiva desaparición del modelo clásico de medicina popular, resulta evidente que lo que se está dando es una resignificación y decontextualización de los rituales tradicionales a través de la introducción de prácticas originarias de otros contextos y de su reinterpretación y adaptación. Además, hay que subrayar que en la era de la comunicación digital existe toda una serie de nuevas herramientas, especialmente vinculadas a los social media, que permiten el resurgimiento y la difusión de los saberes de forma increíblemente rápida y que alcanzan a un número de personas mucho más amplio que en el pasado. Por todo lo anterior, la medicina popular no se tiene que considerar solo como un hecho, sino como un *continuum*, dinámico, inscrito en el proceso de medicalización.

Mediante el flujo de las personas y las cosas, el fenómeno de la globalización ha permitido la transmisión de una cantidad enorme de informaciones. En el caso concreto de las MAC-NA hubo una apropiación, por parte del mundo occidental, de creencias y prácticas pertenecientes a culturas y lugares «exóticos», etnocéntricamente hablando. Mediante esta apropiación, las prácticas y las creencias se han ido distorsionando y readaptando al nuevo contexto de acogida. A su vez, se han sobrepuesto y fusionado con las tradiciones arraigadas en el país de destino y han generado conocimientos híbridos, fruto de la amalgama entre dos o más mundos. Lo que deriva de la superposición entre prácticas globales y locales es el tipo de medicina popular con la que nos enfrentamos en la con-

temporaneidad, que he denominado «medicina popular glo-local». Esta incorpora tanto los rituales «tradicionales» (la *segnatura* del herpes zóster en Italia, el *tall de l'airada* en Cataluña o el ritual contra el mal de ojo en numerosos países de Europa, África y América Latina) como las terapias de armonización y reequilibrio energético (el Reiki, las flores de Bach o la digitopresión).

En un contexto de excesiva atomización de la sociedad en el cual el individuo intenta desesperadamente no dejarse dominar por las fuerzas hegemónicas de la cultura capitalista, como el consumismo y el individualismo extremo, las MAC-NA se presentan como una posible solución a la insatisfacción y frustración prolongada y como una suerte de resistencia al sistema.

La asunción del nuevo paradigma permite encontrar un sentido a la vida y las terapias holísticas acaban representando una estrategia para reencantar al mundo y contrastar las dinámicas y las lógicas de la sociedad en la que vivimos, aunque paradójicamente están ancladas en ella. Los seguidores de las MAC-NA rechazan el pensamiento científico, o parte de ello, e incorporan una cosmovisión basada en los conceptos de holismo y vibraciones. La noción de energía, y en particular de cantidad de energía, es fundamental porque acaba siendo la clave de la felicidad y del bienestar del cuerpo y del alma. Acciones y pensamientos pueden incidir en el futuro de forma positiva o negativa, de modo que, por bien o por mal, todo depende del mismo sujeto.

El individuo se convierte, pues, en el dueño absoluto de su destino y deja de lado el papel de víctima y de niño mimado, aunque el «nuevo mundo mágico» no es exclusivamente un oasis de abertura y comprensión. El riesgo real existe cuando la implicación en el nuevo paradigma es total, en este caso se puede perder de vista la realidad y el fin último de las terapias, es decir, el bienestar de las personas. Sin embargo, el mismo dilema se puede generar también cuando los sujetos incorporan totalmente el modelo técnico-científico, y sobre todo el «dios medicamento», olvidando y silenciando los componentes socioculturales que influyen sobre el cuerpo y la enfermedad.

Es indispensable entonces no recaer en la elección estanca de un paradigma y de su forma de ver el mundo, el sufrimiento y la afección, sino dedicarse al crecimiento del espíritu crítico. De esta forma, no será necesario elegir entre el modelo técnico-científico o el modelo mágico-holístico, pero se podrán comprender los límites y las ventajas de los dos mundos y, en consecuencia, se acabará sacando provecho de las distintas enseñanzas.

Bibliografía

Alcantud, J. y Becerra, S. (1996). *Creer y curar: la medicina popular*. Granada: Diputación Provincial de Granada.

Amades, J. (1969) *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Barcelona: Selecta.

Bartoli, P. y Falteri, P. (1983). «Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e medicina "popolare" a Magione». *La Ricerca Folklorica*, 8(8), 57-66.

Bartoli, P.; Falteri, P. Loux, F. y Saillant, F. (1997). «Non fissare il cielo stellato. Le verruche nella medicina popolare in Italia, Francia e Québec». *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, 3-4, 103-144.

Bauman, Z. (2013). *Modernidad Líquida* (ed. or. 2000). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bruckner, P. (1996). *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama.

Cant, S. y Sharma, U. (2001). *A new medical pluralism? Alternative medicine, doctors, and the state*. New York: UCL Press.

Castillo de Lucas, A. (1958). *Folkmedicina. Medicina popular, folklore médico, etnomedicina, demotría etnoiatrica*. Madrid: Dossat, S.

Cirese, A. M. (1973). *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo Editore.

Comelles, J. M. (2003). «Cultura y salud. De la negociación al regreso de la cultura en medicina». *Quaderns de l'ICA*, 111-131.

Comelles, J. M.; Alemany, S. y Francès, L. (2013). *De les iguales a la cartilla. El regiment de la cosa pública, la medicalització i el pluralisme assistencial*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

Comelles, J. M. y Perdiguero-Gil, E. (2014). «El folklore médico en la nueva agenda de la antropología médica y de la historia de la medicina». En E. Perdiguero-Gil y T. Uribe Oyarbide (eds.). *Antropología médica en la Europa meridional 30 años de debate sobre pluralismo asistencial*. Tarragona: Publicaciones URV. 11-49.

Comelles, J. M.; Riccò I.; Perdiguero-Gil, E. y Terron Bañuelos, A. (2017). «Educación sanitaria y antropología médica en Europa: los casos de Italia y España». *Salud Colectiva*, 13 (2): 171-198.

Cornejo Valle, M. y Blázquez Rodríguez, M. (2013). «La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alterna-

tivas y la constitución del ambiente holístico». *Revista de Antropología Experimental*, *13*: 11-30.

De Martino, E. (1958). *Morte e pianto rituale*. Torino: Boringhieri.

De Martino, E. (1973). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948th ed.). Torino: Bollati Boringhieri.

De Martino, E. (2001) *Sud e magia* (ed. or. 1959). Milano: Feltrinelli.

De Martino, E. (2008). *La terra del rimorso* (1961st ed.). Milano: Il Saggiatore.

De Martino, E. (1891). *Usi e costumi abruzzesi. Malattie e rimedi*. Firenze: Tipografia di G.Barbera.

Dei, F. (1996). «Medicine alternative: il senso del male nella postmodernità». *I Fogli Di Oriss*, 29-56.

Dei, F. (2012). «Medicine non convenzionali: una prospettiva antropologica». En D. Cozzi (ed.), *Le parole dell'antropologia medica. Piccolo dizionario* (pp. 157-180). Perugia: Morlacchi Editore.

Dei, F. (2014). «Antropologia medica e pluralismo delle cure». *AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica*, 37: 81-104.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Frazer, J. G. (2006). *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione* (ed. or. 1890). Roma: Newton & Compton.

Fromm, E. (2011). *El miedo a la libertad* (ed. or. 1941). Buenos Aires: Editorial Paidós Buenos Aires.

Gordon Melton, J.; Clark, J. y Kelly, A. A. (1991). *New Age Almanac.* Detroit: Visible InkPress.

Granero Xiberta, X. (1982). «La ideología dominante en los estudios de curanderismo urbano» *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, II, 69-91.

Hanegraaff, W. (2000). *New Age* religion and secularization. *Numen*, 47(3): 288-312.

Heelas, P. (1996). T*he New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.

Hsu, E. (1999). *The transmission of Chinese medicine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Idoyaga Molina, A. (2013). «Las manifestaciones del mal de ojo en Iberoamérica. Reflexión crítica sobre la posibilidad de orígenes indoamericános». *Scripta Ethnologica*, *XXXV*: 109-222.

Lis Quibén, V. (1949). *La medicina popular en Galicia*. Pontevedra: Gráficas Torres.

Lisón Tolosana, C. (1980). «La "sabia" gallega». En J. M. De Miguel y M. Kenny (eds.). *La antropología médica en España* (pp. 183-208). Barcelona: Anagrama.

Lisón Tolosana, C. (1990*a*). *La España mental: el problema del mal. Demonios y exorcismos en Galicia*. Madrid: Akal.

Lisón Tolosana, C. (1990*b*). L*a España mental: endemoniados en Galicia hoy*. Madrid: Akal.

Loux, F. (1993). «Passer la maladie. Perméabilité du corps et thérapeutiques de transfert dans la France traditionnelle». *Ethnologica Helvetica*, 17/18: 415-418.

Mapelli, V. (1999). *Il sistema sanitario italiano*. Bologna: Il Mulino.

Marcus, G. (2011). «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades*, 22: 111-127.

Martínez-Hernáez, Á. (2009). «Cuerpos fantasmales en la urbe global». *Revista de Psicología*, 21(2): 223-236.

Menéndez, E. (1981). *Poder, estratificación y salud: análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. Tlalpan, México: Casa Chata.

Otto, R. (1996). *Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (ed. or. 1923). Madrid: Alianza.

Párdo Jávega, E. (1996). *Medicinas alternativas en Catalunya: Desarrollo y articulación de los modelos médicos subalternos*. Universitat Rovira i Virgili.

Perdiguero-Gil, E. (2004*a*). «El fenómeno del pluralismo asistencial: una realidad por investigar». *Gaceta Sanitaria*, 18 (Supl.1): 140-145.

Perdiguero-Gil, E. (2004*b*). «El pluralisme mèdic: una clau interpretativa per a una història integral de la medicina». *Gimbernat*, 42 (January): 55-61.

Perdiguero-Gil, E. y Tosal, B. (2007). «Las medicinas alternativas y complementarias como recurso en los itinerarios terapéuticos de las mujeres. Importancia en nuestro contexto». *Feminismo/s*, 49 (2000).

Perdiguero-Gil, E. y Comelles, J. M. (2015). *Medicina y etnografía en Cataluña*. Madrid: CSIC.

Pitrè, G. (1978). *Medicina popolare Siciliana* (1896th ed.). Palermo: Il Vespro.

Prat, J. (2012). *Els nous imaginaris culturals*. Tarragona: Publicaciones URV.

Riccò, I. (2015). «La folk medicina en la Cataluña actual: una comparación entre viejas y nuevas prácticas de curandería». En J. M. Comelles y E. Perdiguero-Gil (eds.) *Medicina y etnografía en Cataluña* (pp. 81-100). Madrid: CSIC.

Riccò, I. (2016). «Soy como un aspirador. Medicina popular, espiritualidad y New Age en las terapias de un curandero catalán». *Perifèria*, 21(1): 34-55.

Roberti, P.; Morandi, A.; Alivia, M.; Tognetti, M. y Guadagni, P. (2012). «Medicine Tradizionali e Non Convenzionali in Italia. Considerazioni su una scelta sociale per la Medicina Centrata sulla Persona». *Terapie D'avanguardia*, 1: 3-29.

Ross, A. I. (2012). *The anthropology of alternative medicine*. London; New York: Berg.

Scheper-Hughes, N. y Lock, M. M. (1987). «The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology». *Medical Anthropology Quarterly*, 1: 6-41.

Tonda, J. (2001). «Le syndrome du prophète». *Cahiers D'études Africaines*, 139-162.

Tonda, J. (2005). *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala.

Weber, M. (1996). «Scienza come vocazione». En *Scienza come vocazione e altri testi di etica e scienza sociale* (ed. or. 1919). Milano: Franco Angeli.

Weber, M. (2005). *Economia e società*. (ed. or. 1922). Roma: Donzelli Editore.

Zanetti, Z. (1892). *La medicina delle nostre donne. Studio folkorico*. Città di Castello: S. Lapi Tipografo Editore.

NEUROPOLÍTICAS DEL DESEO Y «VIAGRA FEMENINO»: BIOMEDICALIZACIÓN, FEMINISMO Y NEOLIBERALISMO EN EL SIGLO XXI

Irene Miglioranza
Máster en Antropología Médica y Salud Global
Universitat Rovira i Virgili – Universitat de Barcelona
irene.miglioranza@gmail.com

Resumen: Hoy en día, en las sociedades occidentalizadas, el deseo sexual se entiende cada vez más como un fenómeno que hay que leer a través de la mirada biomédica. Con Addyi, el «viagra femenino», las causas de los trastornos sexuales se han empezado a atribuir a una alteración de la bioquímica cerebral. En este ensayo se examinan los discursos que se han articulado en esta nueva fase de medicalización de la sexualidad, a través del análisis de las narrativas tecnocientíficas que legitima la comercialización de la flibanserina y de la campaña de promoción *Even the Score*. Se propone además situar la retórica de esta campaña como parte de un proceso de desmantelamiento neoliberal de las reivindicaciones feministas en favor de la construcción de un individualismo femenino que, promoviendo la lógica de la libre elección y de la paridad de derechos, convierte a las mujeres en sujetos de plena confianza en la sociedad biocapitalista.

Palabras clave: neuropolíticas; viagra; biomedicalización; postfeminismo; neoliberalismo.

Abstract: In Western culture today, sexual desire is conceived as a biomedical phenomenon. With Addyi, the "female viagra", the cause of sexual disorders is thought to be an imbalance in the biochemistry of the brain. The goal of this essay is to examine, through the analysis of the technoscientific narratives that legitimize the commercialization of flibanserin, and focusing on the Even the Score campaign, the narratives articulated in this new phase of the medicalization of sexuality. It also aims to analyze the rhetoric of this campaign as part of the process of the neoliberal dismantling of feminist revendications on behalf of the construction of a feminine individualism that makes women a privileged subject in biocapitalist society, by promoting a logic based on "free choice" and "equal rights".

Keywords: neuropolitics; viagra; biomedicalization; post-feminism; neoliberalism.

El deseo es el anhelo de consumir

(Bauman, 2009: 20)

1. Introducción

En agosto de 2015 la FDA aprobó por primera vez un medicamento que tiene el fin de tratar el «trastorno del deseo hipoactivo femenino» (HSDD, *Hypoactive Sexual Desire Disorder*, así definido en el DSM-IV y en el DSM-IV-TR) en mujeres premenopáusicas. El contexto adecuado para su acogida venía preparándose desde hace unas décadas: los últimos sesenta años, de hecho, se han caracterizado por un interés creciente en la salud sexual y reproductiva, que se ha concretado en cambios en las legislaciones, en las normas sociales, en las prácticas sexuales y en las tecnologías. La píldora, el Prozac y el Viagra se han convertido en elementos clave de la economía global, y resultan ser el «*jackpot* del biocapitalismo postindustrial» (Preciado, 2008: 45). Después de Viagra, cuya comercialización en 1998 incidió profundamente en la manera de pensar la sexualidad, en Estados Unidos nace su «hermana» Addyi[1], que enseguida se ha empezado a definir como el «viagra rosa», diecisiete años después del citrato de sildenafilo[2] y cuarenta años después de la píldora anticonceptiva. Entre el siglo XX y el XXI se ha desarrollado una nueva farmacología del sexo enfocada en las disfunciones sexuales y en la búsqueda de medicamentos (Giami y Spencer, 2004)[3].

La búsqueda de la combinación perfecta entre HSDD y Addyi, es decir, entre un trastorno y su medicamento, moviliza saberes populares y expertos sobre qué es el deseo, la sexualidad, su gestión y clasificación. A su vez, su aprobación tiene consecuencias en las conceptualizaciones acerca de lo que se define como «deseo sexual femenino», en los modos en

1 Addyi es el nombre comercial de la flibanserina, un agonista y antagonista de los receptores de la serotonina (MSAA).

2 Compuesto que Pfizer comercializa con el nombre de Viagra.

3 Giami y Spencer analizan historiográficamente la farmacología del sexo dividiéndola en tres etapas: la sexualidad liberada, en el contexto de la píldora anticonceptiva; la sexualidad protegida, en relación a la epidemia de VIH/SIDA y la utilización del preservativo; y la sexualidad funcional, en la era de las disfunciones sexuales y sus relativos medicamentos.

que se habita el cuerpo, y en las nuevas concepciones acerca de lo que es salud y lo que es enfermedad. Históricamente, las investigaciones sobre las llamadas *disfunciones sexuales* se han concentrado en las causas psicológicas *o* en las fisiológicas, lo cual desvela el legado positivista de la lógica biomédica, que reproduce una separación radical, típica de la cultura occidental, entre lo que se atribuye al dominio de la mente y lo que se atribuye al dominio del cuerpo (Boyer *et al.*, 2011). Hoy en día, en las sociedades occidentalizadas, el deseo sexual se entiende cada vez más como un fenómeno que hay que leer a través de la mirada biomédica. Además, con Addyi las causas de los trastornos sexuales se han empezado a atribuir a una alteración de la bioquímica cerebral[4]. En los últimos años, el estudio de las bases biológicas de los procesos relacionados con el ámbito sexual ha ofrecido un impulso a una interpretación cerebralizada del *self* sexual, y el cerebro «se ha convertido en un locus especial para pensar los comportamientos, deseos y aflicciones característicos de la condición humana» (Martínez-Hernáez, 2016: 4).

En este texto me propongo examinar parte de los discursos que se han articulado alrededor de esta nueva fase de medicalización de la sexualidad, a través del estudio de la evolución de las disfunciones sexuales en los DSM, de los discursos expertos sobre la flibanserina y de las narraciones *mainstream* relacionadas con la campaña *Even the Score*[5]. Mi objetivo es el de empezar a articular un marco teórico que proporcione herramientas críticas para abordar el tema tratado. Intentaré también contestar a la pregunta de si realmente podemos entender la comercialización de Addyi como un paso hacia la igualdad de género.

4 «La flibanserina actúa como un agonista del receptor 5-HT1A (Ki = 1 nM) y, con menor afinidad, como un antagonista del receptor 5-HT2A (Ki = 49 nM) y como muy débil agonista parcial del receptor D4 (Ki = 4 – 24 nM) [...] activa preferentemente los receptores 5-HT1A en la corteza prefrontal, demostrando selectividad regional y aumentando los niveles de dopamina y norepinefrina y disminuyendo los niveles de serotonina en la corteza prefrontal de la rata» (Fuente: <www.iqb.es/cbasicas/farma/farma04/f085.htm>).

5 Campaña (financiada en parte por Sprout Pharmaceuticals) a favor de la aprobación de la flibanserina como tratamiento del HSDD.

2. Ciencia y deseo (hetero)sexual funcional

Los estudios de Foucault (1975, 1976) han permitido visualizar la multiplicidad de técnicas aplicadas sobre el individuo con el fin de enunciar una verdad, normalizar sus comportamientos y corregir sus actos. Estas técnicas son elementos fundamentales en el proceso de construcción de la subjetividad: nos construimos como sujetos dentro de la división normativa entre lo que está prohibido y lo que está permitido según códigos morales y éticos situados históricamente. Las ciencias producen y facilitan determinados procesos de subjetivación, generando modelos normativos que implican la marginalización de lo que queda fuera de estos: la anormalidad, el error[6]. Esta fuerza normalizadora, enfocada en la sanción de las sexualidades periféricas, opera junto con otra tendencia de la biomedicina, que es la de extender su control a aspectos que previamente no se nombraban o se entendían en otros términos (legales, morales o sociales), como el caso del alcoholismo, el de la obesidad o el de las disfunciones sexuales —conjunto de procesos que en los años ochenta se empezaron a analizar a través de la categoría de «medicalización» (Conrad y Schneider, 1980; Crawford, 1980; Conrad, 1992)—. Otras autoras, a principios del siglo XXI, propusieron utilizar una nueva categoría, la de «biomedicalización» (Clarke *et alii*, 2003), para analizar con mayor claridad los recientes procesos que, a través de la comodificación de la salud, la lógica del riesgo y la elaboración de nuevos medicamentos y procedimientos diagnósticos, plasman nuevas tecnologías del *self*. La biomedicina, de hecho, en las últimas décadas, se ha transformado radicalmente debido a las crecientes innovaciones tecnocientíficas: en la postmodernidad, la salud se entiende cada vez más como un mandato moral que se

6 El DSM-I (1952) incluía la categoría de «desviación sexual» encuadrada dentro de las conductas sociopáticas (*Sociopathic Personality Disorder*), y, en el DSM-II (1968), esta se articulaba en varias subcategorías (homosexualidad, fetichismo, travestismo...) que bebían de la noción decimonónica de perversión. Arnold Davidson afirma que ya que el concepto de «perversión» es un producto del estilo de razonar psiquiátrico decimonónico, antes de 1870 no existían pervertidos (Davidson, 2004). Eso no significa, como afirma Hacking, que en otras épocas no hubiese «odd people» (Hacking, 1986), sino que el pervertido —en cuanto que sujeto enfermo— fue creado en el siglo XIX. Por eso debemos prestar atención a las discontinuidades históricas, puesto que la discontinuidad «puede quedar disimulada bajo el velo de la permanencia léxica» (Bergamo en Davidson, 2004:272). Esto quiere decir que hablar de deseo en el siglo XV y hablar de deseo en el siglo XXI, no obstante la permanencia léxica, puede activar categorías culturales radicalmente diferentes.

operativiza a través de un autocontrol internalizado centrado en la tecnogestión de la vida. La tradicional separación entre naturaleza y cultura se tambalea ante los nuevos ámbitos de acción de la biomedicina, abriendo la «naturaleza» a una creciente intervención tecnológica.

En ciertos ámbitos particularmente sujetos a procesos de biomedicalización, como el de los trastornos sexuales, escriben Katz y Marshall (2004), el binomio normal/patológico está siendo reemplazado por el esquema biosocial que opone lo *funcional* a lo *disfuncional*. Este binarismo apareció en la literatura médica de principio del siglo XX en relación al funcionamiento del cerebro, y se ha vuelto central en la gestión farmacológica de los cuerpos en el biocapitalismo, ya que permite «the governance of everyday life across a broader horizon of human problems» (Marshall y Katz, 2004: 55).

Vamos ahora a recorrer brevemente la historia biomédica del placer sexual *funcional*. A lo largo del siglo XX este se fue configurando como la clave para la estabilidad matrimonial, y la funcionalidad heterosexual se promovió como un bien de consumo. Además, se desvinculó de su afiliación con la procreación, y se fue reconfigurando como un asunto que tiene que ver con la satisfacción personal y la realización personal (Marshall y Katz, 2004: 63). También hubo un cambio en los modelos explicativos de las disfunciones sexuales, ya que, si la sexología del siglo XX se centraba en paradigmas psicológicos, hacia finales de siglo se empezaron a buscar causas orgánicas que situaban en el cuerpo el origen de los trastornos. La transición de los modelos etiológicos psicológicos a los fisiológicos se refleja en el cambio de lenguaje que verá desaparecer las categorías de «impotencia» y «frigidez» para incluir las nuevas categorías de «disfunción eréctil» y «trastorno del deseo hipoactivo femenino» o «trastorno de la excitación». Pero ¿cuál ha sido el recorrido que ha llevado a este cambio? El «nuevo realismo» (Boullogh, 1994) de la investigación sobre el sexo empezó a finales de los años cuarenta con la publicación del primer informe Kinsey, en 1948, financiado por la Fundación Rockefeller. Kinsey y sus colaboradoras/es acumularon grandes cantidades de *data* sobre la sexualidad que pudieran representar a la población estadounidense. A partir de ese momento se dieron cambios radicales en las actitudes hacia el

sexo, tanto en el mundo científico como en la cultura popular. Si bien en el informe se afirmaba que hombres y mujeres «son básicamente iguales en términos de su capacidad de excitación y respuesta sexual» (Drucker, 2014, en González García, 2015: 18), también se atestaba que las mujeres estaban menos interesadas en el sexo que los hombres, y que, debido a algún mecanismo fisiológico que Kinsey nunca llegó a identificar, tenían una sexualidad más compleja y orgasmos menos frecuentes. Otro importante paso para la construcción de la idea moderna de deseo sexual y de su alter-ego patológico fue la investigación sobre la dinámica fisiológica del sexo de William Masters y Virginia Johnson (1966). Estos autores midieron los cambios fisiológicos experimentados durante la actividad sexual y enunciaron el *ciclo de respuesta sexual humana* (HSRC), dividido en cuatro fases: excitación, meseta, orgasmo y resolución. Poco después de la publicación de *Human Sexual Inadequacy* (Masters y Johnson, 1970) empezó a ser claro que las aflicciones principales de las/os pacientes no estaban relacionadas con la excitación genital o la performatividad sexual —como pensaban Masters y Johnson—, sino que el problema más frecuente, sobre todo entre mujeres, estaba relacionado con el *deseo*. Cuando Helen Kaplan (1977) y Lief (1977) propusieron por separado, aunque en el mismo año, la introducción del deseo como primer paso del ciclo de respuesta sexual humana, se inauguró el modelo en el cual se basan los sistemas actuales de clasificación de las disfunciones sexuales: el *triphasic sexual response cycle*, que incluye deseo (*desire*), excitación (*arousal*) y orgasmo (*orgasm*). Esta clasificación será la base de la categorización de los trastornos sexuales en los DSM, que se dividen en trastorno del deseo, de la excitación y del orgasmo.

Las disfunciones sexuales entraron en el DSM en 1980, en su tercera edición, que coincidió con un cambio radical de enfoque hacia una visión biologicista de los trastornos mentales y con una importante transformación terminológica que hizo que las neurosis se fragmentasen en una multiplicidad de categorías clasificatorias mucho más específicas, una de las cuales es la de «trastornos sexuales» (Russo y Venancio, 2006: 465). Así, el concepto de «trastorno» —noción producida por una lógica biologicista impermeable a influencias socioculturales— se expandió y

colonizó la supuesta *normalidad* de la vida sexual humana. En los años ochenta se consolidaron dos nuevas categorías que entraban dentro de la más amplia de trastornos sexuales: la de *Sexual Addiction* y la de *Hypoactive Sexual Desire*[7], la primera, asociada a los hombres, la segunda, a las mujeres. A partir de esa década, nuevas aflicciones que tenían que ver con problemas de falta de libido empezaron a poblar las consultas médicas. En los años noventa, sobre todo tras la comercialización de Viagra, se renovó el interés en la construcción de un conocimiento científico legítimo sobre la sexualidad entendida cada vez más como un conjunto de procesos fisiológicos:

> With the arrival of Viagra in the 1990s the fortunes of this field turned very rapidly around, as that 'scientifically respectable apparatus' began to be constructed. The drug industry soon extended the warm hand of friendship and funding, bringing sex researchers in from the cold and dark and helping them to build a whole new science of what's becoming known as 'sexual medicine'. For doctors and psychologists working in the area, the new wonder drug was something that would not only help their patients; it might also lift up an entire field of health research (Moynihan, 2010: 70).

Desde que Viagra fue aprobado en Estados Unidos en 1998, el HSDD empezó a recibir cada vez más atención en los estudios epidemiológicos y clínicos. En una primera etapa se intentó ampliar el público consumidor de Viagra a las mujeres, lo cual significaba asumir que el funcionamiento sexual, además de depender del flujo sanguíneo[8], es esencialmente lo mismo en ambos sexos —una presuposición que reflejaba la aceptación del modelo del ciclo universal de respuesta sexual humana de Masters y Johnson (González García, 2015: 11)—. Sin embargo, evaluar la eficacia de Viagra en las mujeres se reveló más complicado de lo que se esperaba. Tras el fracaso de este intento, las empresas farmacéuticas desplazaron el modelo explicativo del deseo sexual femenino disfuncional del flujo sanguíneo a los neurotransmisores y focalizaron la investigación en las espe-

7 Lo que en el DSM-III se llama Inhibited Sexual Desire en el DSM-III-R (1987) se empieza a llamar Hypoactive Sexual Desire Disorder (HSDD).

8 El citrato de sildenafilo inhibe un enzima que regula el flujo de sangre hacia el pene.

cificidades de la sexualidad femenina. La intensa investigación que se ha llevado a cabo desde la aprobación de Viagra ha tenido como consecuencia la redefinición de los modelos de respuesta sexual y de las categorías diagnósticas de las disfunciones sexuales en las mujeres. El deseo ha sido el lugar privilegiado donde los esfuerzos de profesionales, empresas farmacéuticas y laboratorios intentaron buscar la fórmula mágica para un fármaco capaz de resolver los problemas de la sexualidad femenina (*ibid.*: 62). La creación de un trastorno del deseo y su inclusión en los vocabularios expertos y populares tienen como consecuencia la atribución de las variaciones del deseo sexual en las mujeres a una ruptura en la mecánica de los procesos bioquímicos internos, abriendo el paso a la intervención farmacológica.

3. Creando enfermedades: la biomedicalización del deseo sexual femenino

Según los análisis de Forbes, la FDA, que en 2008 aceptó solamente el 50% de las solicitudes de aprobación de nuevos medicamentos, en 2015 (hasta el mes de agosto) aceptó el 89%[9]. Según Meixel y Fugh-Berman (2015), las tres estrategias para crear una condición patológica y paralelamente crear un producto que responda a la necesidad terapéutica relacionada son: aumentar la importancia de una condición existente, redefinir esa condición reduciendo el estigma, y desarrollar una nueva condición para construir un consenso alrededor de una nueva necesidad del mercado que tiene que ser satisfecha. Este fenómeno ha sido denominado *condition branding* (Parry, 2003), categoría que se puede aplicar al caso de Addyi y del trastorno del deseo sexual. Vince Parry, experto en el campo de la publicidad, ha denunciado la contribución de las empresas farmacéuticas a la promoción de determinadas patologías; estas pueden actuar ya sea creando un clima social de urgente y creciente necesidad de su reconocimiento, redefiniendo las terminologías o, a veces, creando categorías nosológicas nuevas (como en el caso del trastorno de ansiedad o el síndrome premenstrual). El trabajo que las empresas farmacéuticas han

9 *Nature*, 2015, «FDA Vulnerability revealed», 26 agosto, vol. 524: 387.

llevado a cabo, a través de la organización de eventos y la financiación de publicaciones en revistas de impacto, para aumentar la conciencia (*awareness*) sobre las disfunciones sexuales femeninas entre los/as médicos y los/as consumidores/as ha tenido un papel central en la creación de un consenso social sobre la necesidad de una solución a los problemas sexuales de las mujeres (Moynihan, 2003; Tiefer, 2004).

En los primeros años del siglo XXI hubo cierto interés en ampliar la notoriedad del HSDD en relación a la posible entrada en el mercado de Intrisa, un parche de testosterona presentado por la empresa farmacéutica Procter & Gamble, que sería rechazado por la FDA en 2004. Sin embargo, Addyi nace como tratamiento relacionado a una categoría nosológica ya obsoleta: en el DSM-5 el HSDD deja de existir, y en su lugar aparece el FSIAD, *Female Sexual Interest/Arousal Disorder*, que une el *Hypoactive Sexual Desire Disorder* al *Female Sexual Arousal Disorder* (FSAD) y el *Male Hypoactive Sexual Desire Disorder* (APA, 2013). Se estaría articulando una ruptura dentro de la clase experta a la hora de replantear las definiciones de las FSD (Female Sexual Dysfunctions): por un lado, los/as profesionales que están a favor del cambio de nomenclatura y, por otro, los/as que no lo están. Este último grupo está compuesto por varios/as profesionales (psiquiatras, ginecólogos/as, sexólogos/as y urólogos/as) que a finales de los noventa formaron el Consensus Committee on FSD, con el objetivo de revisar la nomenclatura presente en el DSM-IV sobre los problemas sexuales de las mujeres[10]. Empezaron así en 1999 los Boston Forums, encuentros anuales dedicados al debate sobre las nuevas perspectivas acerca de la gestión de las FSD. En el recorrido que va desde el primer encuentro, que tuvo lugar en 1999, al último, en 2004, hubo un cambio en el enfoque de la gestión de las disfunciones sexuales, dirigiéndose hacia una explicación cada vez más esencialista de las condiciones analizadas, un *management* que se abre cada vez más a la intervención farmacéutica (Potts, 2007: 267). El «frente biomédico» (*ibid.*) cuenta con especialistas de fama mundial como el psicólogo Ray Rosen y el urólogo Irwin Goldstein, partidario de la causalidad orgánica de los «trastornos» sexuales, que en una entrevista titulada

10 La gran mayoría de los *thought leaders* del Committee se descubrió estar financiada por empresas farmacéuticas (Basson *et alii*, 2000).

«New field could open for urologists: female sexual dysfunctions» afirmó: «I view female sexual dysfunction as a potential explosion for the field of female urology» y «My personal belief is that the majority of cases may be organic in nature» (Bankhead, 1997: 1, 39 citado en Tiefer, 2001: 234). Este frente ha invertido mucha energía en la promoción del HSDD como una entidad clínica que tiene *derecho* a un tratamiento farmacológico *seguro* y *eficaz*, así que el reciente cambio de clasificación del DSM-5 ha generado muchas resistencias[11]. Visto el profundo enredo entre expertos y empresas farmacéuticas (Moynihan y Cassels, 2005; Moynihan y Mintzes, 2010), resulta claro por qué la caída de la categoría diagnóstica de HSDD y la creación de FSIAD han aumentado la conflictividad dentro del mundo profesional: la red de expertos que lleva reuniéndose desde hace más de una década para establecer un «strong clinical argument[12]» a favor del uso de la flibanserina vio desaparecer delante de sus ojos la enfermedad que pretende curar. Según Hartley y Tiefer (2003) hay un deseo por parte de los urólogos «to move the classification system for sexual problems from the arena of mental health (in the DSM) into the field of physical medicine (a change which would also assist the promotion of physical remedies for sexual complaints)» (Potts, 2007: 263).

Este frente promueve una concepción de la sexualidad que coincide con una idea de *salud* sexual esencialista, patologizante y heterosexista. En ella se asocia la idea de sexualidad *normal* a una heterosexualidad donde el coito ocupa el lugar central. Además, la sexualidad masculina se interpreta como la más activa y penetrativa, mientras que la femenina se construye como pasiva y receptiva. La tentativa más reciente de resucitar el difunto trastorno del deseo sexual hipoactivo es la campaña *Find My Spark*, financiada por la farmacéutica Valeant (que en 2015 adquirió Addyi por mil mi-

11 Véase Balon y Clayton (2014).

12 «The title of one of the sessions [of a two-days meeting of a small group of experts at Hilton, NdR] was a fairly clear indicator of the real reason for the gathering: 'Group Discussion – Creating a Strong Clinical Argument for the Use of Flibanserin'. Here was a company inviting experts to a salubrious location to build an argument for the use of its drug before studies of that drug were even published, and before anyone even knew how well the drug worked and what level of side-effects it would cause to the women taking it» (Moynihan y Mintzes, 2010: 83).

llones de dólares[13]) y lanzada por la American Sexual Health Association en 2016[14]. En la parte dedicada a los relatos —«real stories of FSD»—, una mujer de cuarenta y cuatro años declara: «I have an amazing husband, three incredible children and a wonderful life. The only thing missing: I never wanted to have sex…we had sex, usually a couple of times a week. And while I did it, part of me dreaded it. Every time[15]». Esta mujer relaciona sus experiencias sexuales con una sensación de miedo; pero además, el mensaje que la campaña se propone vehicular es que esta vivencia, además de ser «disfuncional», no tiene que ver con el contexto y las relaciones sociales en que potencialmente se podría desarrollar su sexualidad, sino que tiene que ver con un desequilibrio bioquímico cerebral.

De forma análoga, las mujeres que participan en la campaña *Even the Score* relatan su experiencia a través de neuronarrativas (Martínez-Hernáez, 2016), como podemos observar en las palabras de Amanda, que en la web de la campaña afirma: «The only problem is that I don't want to have sex. Ever. And the reason why isn't the four kids, the job or the husband. It's the chemistry in my brain».

El objetivo de *Find my Spark* es la difusión de una encuesta en línea sobre salud sexual y una descripción de los «FSD facts[16]». La lógica de las encuestas, dispositivos formulados y perfeccionados una y otra vez para producir verdades somáticas, se presenta bajo la forma de un test, el «my sexual health quiz», a través del cual, cómodamente desde casa, cualquier mujer puede autodiagnosticarse alguna disfunción sexual. Vemos así como el acto diagnóstico es un ritual que otorga legitimidad social a determinados estados patológicos, consolida relaciones burocrático- terapéuticas y constituye un punto de articulación «between agreed-upon knowledge and its application» (Rosenberg, 2002: 240). El sujeto-pacien-

13 Pollack, A. Bray, C. (2015). «Maker of Addyi, 'Female Viagra' Drug, Being Sold to Valeant for $1 Billion». Documento electrónico, <www.nytimes.com/2015/08/21/business/dealbook/valeant-pharmaceuticals-to-buy-sprout-maker-of-addyi-female-viagra-drug.html>, consultado el 9 de diciembre de 2016.

14 Enlace: <www.ashasexualhealth.org/find-my-spark/>, consultado el 9 de diciembre de 2016.

15 Enlace: <www.findmyspark.com/real-stories-of-female-sexual-dysfunction-fsd>, consultado el 9 de diciembre de 2016.

16 «Hechos» cuya ideología coincide con aquella de los profesionales que optan por la conservación de la categoría nosológica de deseo hipoactivo (que en el DSM-5 se sustituye con el trastorno del interés/excitación sexual) y que representan el «frente biomédico».

te-consumidor del siglo XXI se autodiagnostica desde su propia casa a través de una conexión a Internet: se conecta a los flujos de información que viajan en la Red y se construye dentro de los límites establecidos por una nosología sexual renovada. La constitución de estos nuevos espacios nos muestra cómo, en la actualidad, las categorías de salud y enfermedad se están construyendo como vehículos para la producción del *self*. Cabe preguntarse si estas nuevas prácticas de subjetivación permiten salir del lugar de pasividad en que la medicina coloca a las/os pacientes: al fin y al cabo el individuo, buscando informaciones en la Red y completando un test en línea, ejerce su agencia y actúa a través de prácticas de autoatención (Menéndez, 2003), sin depender de la relación terapéutica con un/a profesional. Es cierto que esta intersección entre lo virtual y el campo de la clínica crea espacios de visibilidad (Deleuze, 1986: 52), pero necesitamos preguntarnos si estos nuevos procesos de subjetivación llevan al sujeto a romper las reglas determinadas por las estructuras de poder hegemónicas o si, al revés, las hacen más fuertes.

4. Agencia, *selves* neuroquímicos y nuevas formas de *self-management*

Hace unas décadas, con el desarrollo de nuevos procesos de biomedicalización, empezaron a emerger nuevos procesos de subjetivación, y se empezaron a construir nuevas interpretaciones del funcionamiento del cuerpo, debido sobre todo al desarrollo de nuevas tecnologías y nuevas estrategias de relato visual del cerebro. A través del uso de las neuroimágenes, que localizan en el espacio del cerebro todo proceso humano, se están redefiniendo los modelos explicativos del *self* (Martínez-Hernáez, 2016). Algunos autores han definido estas nuevas formas de subjetivación como biosocialidades (Rabinow, 1999), individualidades somáticas o *selves* neuroquímicos (Rose, 2003). Novas y Rose (2000) han desarrollado el concepto de «individualidades somáticas» para describir al sujeto responsable pensado por la biomedicina contemporánea en términos de *management*: somos *managers* activos/as de nuestras vidas, y esta configuración es parte de «a wider mutation in personhood that we call 'somatic

individuality' in which new and direct relations are established between the body and the self» (Novas y Rose, 2000: 487). Los discursos médicos alrededor del cuerpo están pasando del dominio esotérico de la ciencia a la lógica laica de la ciudadanía (*ibid*.: 488), en la cual los nuevos pacientes-ciudadanos contribuyen activamente a la producción de nuevas formas de subjetivación[17]. Como en el caso de los test sobre las disfunciones sexuales femeninas, asistimos a la construcción de una individualidad que establece una relación directa con su corporalidad y que asume un papel empresarial en la gestión de su propia persona[18]. Un *self* somático por el cual una sexualidad disfuncional, además de necesitar algún dispositivo que arregle lo que está roto, depende de un desequilibrio bioquímico cerebral. Analizando el caso de Addyi, no podemos ignorar que la decisión de tomar un medicamento que incrementa el deseo sexual también presupone que quien lo ingiere se piense como sujeto deseante, que tiene la capacidad de intervenir para transformar su experiencia de forma bioquímica. Novas y Rose insisten en el carácter activo del papel de las individualidades somáticas, que encontrarían espacios de agencia en las redes formales e informales de la cura, ya que «one [...] must play their part in the game of cure» (Novas y Rose, 2000: 489). Sin embargo, el ejemplo de Addyi nos ayuda a preguntarnos si realmente la responsabilización del paciente constituye un desafío a las relaciones de poder tradicionales entre médicos y pacientes. Es decir, aunque «to make human individuality the object of positive knowledge is not 'subjection' in the sense of domination and the suppression of freedom» (Novas y Rose, 2000: 489), toda individualidad somática que emerge a partir de los nuevos procesos de subjetivación emerge en un espacio social atravesado por determinados ejes de opresión, como el género o la raza[19]. El espacio de

17 «Self-knowledge and self-control are potentially unlimited. It is within the terms of this cultural construct that a person may be said to «possess» health-good or bad- and in which health becomes an individual responsibility and even a civic duty, a project for the self to work on (Herzlich and Pierret, 1987)» (Di Giacomo, 1999: 440).

18 Susan Di Giacomo (1992) lo analiza en el caso del cáncer, viendo cómo tres diferentes tipos de discursos (el biomédico, el de la autoayuda y el antropológico) terminan afirmando que el/la paciente, de alguna forma, se autocausaría la enfermedad, y que es suya la responsabilidad de colaborar con el tratamiento resolviendo conflictos y necesidades emocionales.

19 Véase Sweet (2015), que en *Chronic victims, risky women: Domestic violence advocacy and the medicalization of abuse* analiza cómo los discursos sobre el riesgo invisibilizan la opresión de género.

posibilidad de subjetividades atravesadas por ejes diferentes no es entonces igualitario. Escribe Roberts: «Instead of providing a wider range of options or establishing new practices of bodily self-management, discourses of individualised patient responsibilisation may, at least in some arenas, work to produce willing and compliant consumers for medical services» (Roberts, 2007: 69).

Si los procesos de responsabilización del paciente suscitan, por lo menos en algunos casos, su aislamiento, promoviendo la concepción de un sujeto existente en y por el mercado, estos consolidarán las estructuras de poder que se basan en la discriminación de las subjetividades «negativas», que no producen, ni desean hacerlo.

La responsabilización de la paciente-consumidora, en el caso de las disfunciones sexuales femeninas, sigue líneas de discriminación de género y de clase, y los discursos que moviliza están centrados en un modelo de mujer cisgénero, blanca y heterosexual. El mercado de Addyi está dirigido principalmente a mujeres de clase media con un alto poder adquisitivo (requiere un gasto mensual de 800 dólares[20]). Las imágenes utilizadas para publicitarlo hacen referencia a parejas heterosexuales, blancas, normodotadas: respondiendo a una lógica normativa de la sexualidad y de las relaciones, Addyi resulta ser el dispositivo perfecto para que la pareja monógama heterosexual, una institución que en los últimos años ha perdido estabilidad —gracias a las luchas feministas y *queer*— vuelva a recuperar su vigor. El deseo sexual se convierte entonces en fuerza productiva en la medida en que la funcionalidad de la que se habla no se limita a un mecanismo bioquímico, sino que presupone como referente un imaginario bien determinado, el matrimonio (y la *familia*) heterosexual —institución sobre la cual se basa el desarrollo capitalista[21]—. De hecho, las FSD han sido promovidas como un asunto «de pareja», diferenciándose así de Viagra, cuyos anuncios suelen dirigirse a la figura de hombre blanco, soltero y de mediana edad. Addyi coincide entonces con la reafirmación de la existencia de un sujeto femenino único (una estrategia que

20 Associated Press (2016). «Can't buy love? Sex drug prices put medicines out of reach for some». Documento electrónico, <www.cbsnews.com/news/sex-erectile-dysfunction-drugs-viagra-cialis-addyi-medicines-cost/>, consultado el 7 de febrero de 2017.

21 Para profundizar, véase Federici, 2013.

oculta que quien habla lo hace desde una posición de privilegio) y con una erosión del espacio social de autonomía femenina, ya que no plantea una reformulación del vocabulario sexual de las mujeres, sino que se limita a ofrecer un modelo explicativo basado en los sistemas de opresión tradicionales.

5. Las disfunciones sexuales en los DSM

Para entender mejor qué es Addyi debemos analizar la historia de la producción de la categoría patológica que se propone tratar. En 1980, la American Psychiatric Association incluye el *Inhibited Sexual Desire* (ISD) como una entidad clínica (bajo la categoría de *Psychosexual Disorders*, ahora separada de los *Personality Disorders*) junto con *Inhibited Sexual Arousal*, *Inhibited Female Orgasm*, *Inhibited Male Orgasm*, *Premature Ejaculation*, *Functional Dyspareunia*, *Functional Vaginismus*, *Atypical Psychosexual Disorder*. En el DSM-III-R (1987), debido a las connotaciones psicoanalíticas del término «inhibited» (Broto, 2010: 2), el ISD pasó a denominarse *Hypoactive Sexual Desire Disorder* (HSDD), definido como «persistently or recurrently deficient or absent sexual fantasies and desire for sexual activity». Hasta el DSM-III-R existían, entonces, categorías diagnósticas dedicadas a trastornos del deseo (la falta de deseo sexual), trastornos de la excitación (la falta de excitación, concebida como la respuesta a estímulos sexuales), y trastornos del orgasmo (la ausencia de orgasmo), pero solo los trastornos orgásmicos se diferenciaban por género. En el DSM-IV (1994) se deja de hablar de trastornos «psicosexuales», para adoptar la denominación de trastornos «sexuales», debido a la creciente tendencia a interpretar la sexualidad como un fenómeno principalmente biológico (Potts, 2007). Además, se incorpora el HSDD en los *Sexual and Gender Identity Disorders*, que incluyen *Sexual Dysfunctions*, *Paraphilias* y *Gender Identity Disorders*. Los trastornos sexuales estaban aquí divididos en tres categorías: los *Sexual Desire Disorders* (*Hypoactive Sexual Desire Disorder*, *Sexual Adversion Disorder*, *Female Sexual Arousal Disorder*, *Male Erectile Disorder*), los *Orgasmic Disorders* (*Female Orgasmic Disorder*, *Male Orgasmic Disorder*, *Premature Ejaculation*), los *Sexual Pain Disorder* (*Dyspareunia*, *Vaginismus*) y los *Sexual Disorder due to General Medical Condition*.

Como podemos notar, ha habido una multiplicación de las categorías nosológicas[22]: de ocho en el DSM-III a diez en el DSM-IV. Además, ha habido una ulterior especialización en la categorización de género: lo que antes se definía como *Inhibited Sexual Arousal* se dividió en *Female Sexual Arousal Disorder* y *Male Erectile Disorder*[23]. No solo el orgasmo sino que también la excitación empezó, en los años noventa, a tener género.

El DSM-5 (publicado en mayo de 2013) aporta cambios importantes en la clasificación de los trastornos sexuales, principalmente en el dominio del «deseo». El HSDD deja de existir, y nacen el *Female Sexual Interest/Arousal Disorder* (FSIAD), que une el *Hypoactive Sexual Desire Disorder* al *Female Sexual Arousal Disorder* (FSAD), y el *Male Hypoactive Sexual Desire Disorder*[24]. Al revisar las categorías nosológicas, podemos ver cómo el binarismo de género informa la lógica clasificatoria de la biopsiquiatría contemporánea del DSM-5: en 2013, el deseo disfuncional también tiene género. Esta formulación refleja la dificultad que han tenido que enfrentar los estudios que intentaron evaluar el deseo y excitación en las mujeres y que no han podido encontrar un criterio objetivo para medir la respuesta sexual «femenina» (Moyano y Sierra, 2015).

El FSIAD se define como la «ausencia o reducción significativa del interés/excitación sexual femenina», que se manifiesta por lo menos por tres de los criterios indicados, entre ellos: «interés ausente o reducido en la actividad sexual», «fantasías o pensamientos sexuales o eróticos ausentes o reducidos», «inicio reducido o ausente de la actividad sexual y habitualmente no receptiva a los intentos de la pareja por iniciarla». Aparece, además, el criterio de la «frecuencia»: la paciente tiene que experimentar «excitación o placer sexual ausente o reducido durante la actividad sexual en casi todas o todas las ocasiones (*aproximadamente 75-100%*) de la actividad sexual en pareja» (énfasis propio). También se añade el

22 De la primera a la cuarta versión del DSM el número de categorías nosológicas se ha multiplicado por cuatro.

23 Esto refleja el modelo vigente en esos años según el cual la respuesta sexual era similar en hombres y mujeres, y que la lubricación vaginal era la contraparte de la erección del pene.

24 Otros cambios: *Dyspareunia* y *Vaginismus* se unen en *Genito-Pelvic Pain/Penetration disorder*, a la cual no corresponde ninguna categoría masculina, y se eliminan *Sexual Adversion Disorder* y *Sexual Dysfunction due to a general medical condition*.

criterio de la «duración» (los síntomas tienen que persistir durante un tiempo mínimo de seis meses) y ya no se habla, como en el DSM-IV, de «dificultad interpersonal», sino de «malestar clínicamente significativo». Además, este último criterio atesta que solo es posible diagnosticar el FSIAD si «la disfunción sexual no se explica mejor por un trastorno mental no sexual o como consecuencia de una alteración grave de la relación (p. ej., violencia de género) u otros factores estresantes significativos y no se puede atribuir a los efectos de una sustancia/medicamento o a otra afección médica» (APA, 2014).

El volumen de estudios sobre la sexualidad «femenina» ha sido mucho mayor en comparación al ámbito de la sexualidad «masculina», y los cambios sugeridos para la clasificación de las disfunciones femeninas reflejan la intensa investigación que ha sido llevada a cabo en los últimos quince años debido a los intentos fallidos de encontrar la fórmula mágica para el viagra femenino (González García, 2015: 70). El deseo masculino se ha ido conceptualizando como un fenómeno relacionado con un mecanismo orgánico hidráulico (el flujo sanguíneo hacia el pene), mientras que la sexualidad en las mujeres se considera un fenómeno que tiene que ver con sistemas internos (particularmente el endocrino y el neurológico): con Addyi el deseo se sitúa en el cerebro, sin embargo, ya que no se conoce exactamente su funcionamiento, se atribuye la sexualidad femenina a un espacio oscuro, desconocido. Pero ¿qué conceptualización del deseo está promoviendo el DSM en su formulación más reciente? La ruptura con la propuesta de Master y Johnson (1966) ha generado un debate sobre las diferencias entre la sexualidad femenina y la sexualidad masculina. Parece evidente que, a diferencia de los modelos de Master y Johnson o de Kaplan (1977), en el DSM-5 el deseo se diferencia según el género. La idea de que en las mujeres no suele darse un deseo sexual espontáneo, sino que previamente debe haber algún estímulo sexual que lo desencadene, está cada vez más presente: «Diagnostic criteria for DSM-5 for HSDD in women is now expanded to include absence of 'responsive desire' defined by Basson (2000) as some women may not have spontaneous sexual desire or it may be that there is no such thing as spontaneous sexual desire» (Sungur y Gunduz, 2014: 367). Parte de la comunidad científica, entonces, estaría

abandonando el modelo de Masters y Johnson para acercarse al modelo propuesto por Rosemary Basson, directora del Programa sobre Medicina Sexual de la Universidad de British Columbia (Vancouver, Canadá), es decir, el ciclo de respuesta femenina «basado en la intimidad» (Basson, 2000): se trata de un modelo que se basa en la «evidencia» de que el deseo significa diferentes cosas para hombres y mujeres, y en que lo que motiva a las mujeres a empezar relaciones sexuales no sería tanto la presencia de impulsos sexuales espontáneos (que sería la dinámica de funcionamiento de los hombres), sino más bien la búsqueda de una mayor cercanía emocional con otra persona.

El DSM-5 incluye el criterio del malestar subjetivo (es necesario que la falta de deseo cause malestar para que haya diagnóstico de FSIAD) y especifica que «el malestar puede manifestarse como resultado de la falta de interés/excitación sexual o como resultado de una interferencia significativa en la vida y en el bienestar de la mujer» (APA, 2013: 434). Además, añade que «si una ausencia de deseo sexual de por vida se explica mejor por la identificación como 'asexual' que la propia mujer hace de sí misma, no se diagnosticaría un trastorno de interés/excitación sexual femenino» (*ibid*.). Este elemento refleja la lucha que varias activistas[25] han llevado a cabo en los últimos años, criticando el esencialismo biologicista de las investigaciones científicas y contestando la aprobación de los varios candidatos del viagra femenino —como demuestra el éxito de *New View Campaign*[26]—. Se debe además al trabajo del *task force* sobre Trastornos Sexuales y de la Identidad de Género y a su voluntad de recoger las críticas sobre la nosología del DSM.

Otra novedad significativa en la formulación del trastorno del interés/excitación sexual femenino del DSM-5 es la introducción de algunas características asociadas al diagnóstico que reflejan importantes cambios en la epistemología psiquiátrica, ya que abren una grieta en los muros de la disciplina para que ciertos elementos socioculturales puedan entrar en el mundo supuestamente aséptico, neutral y universal del laboratorio:

25 Véase el documental *Orgasm Inc.* (2009), de Liz Canner.

26 El objetivo de esta red es volver a situar la sexualidad femenina en el dominio político (Hartley y Tiefer, 2003), construyendo representaciones que tengan en cuenta la raíz social, política, económica y cultural de los problemas sexuales. Su fundadora es Leonore Tiefer.

en los criterios diagnóstico del FIASD se menciona la relevancia de factores que tienen que ver con la relación de pareja, la vulnerabilidad individual, influencias culturales o religiosas, y factores médicos (Aggarwal, 2013). Que el DSM contemple en su análisis de los trastornos sexuales la importancia de elementos como la violencia de género, la comunicación interpersonal, los abusos sexuales/emocionales, la pérdida de empleo o el duelo es una novedad en el campo de la psiquiatría y refleja la influencia de la antropología médica en el contexto de la práctica clínica estadounidense. Sin embargo, cabe preguntarse qué valor epistemológico tiene la inclusión de «factores culturales» cuando solo son pensados como «factores[27]», ya que, al mismo tiempo que se incluye una mirada más cultural, el proceso de biomedicalización de la psiquiatría sigue avanzando; cada vez más interpreta los trastornos mentales como disfunciones neuronales y desequilibrios en la química del cerebro. Cuando incluso el deseo sexual se reduce a un proceso biológico, se establecen normas y medidas dentro de las cuales este se concibe como *funcional*, y se patologizan sus desviaciones. Cuando la falta de deseo se medicaliza y no se reflexiona sobre el marco cultural donde el mismo conocimiento médico se produce: una sociedad sexocéntrica en que los individuos, sobre todo las mujeres, viven bajo una presión constante que hace de la sexualidad (y solo *cierto tipo* de sexualidad) un ámbito imprescindible para la afirmación personal. Una sociedad enmarcada en un capitalismo psicotrópico que emerge justamente con la intensificación de las preocupaciones alrededor del sexo (Preciado, 2008). Una sociedad, además, donde está vigente un régimen heterosexual y donde las mujeres y las subjetividades con identidades de género disidentes son víctimas de violencias que van desde el nivel micro (en las relaciones interpersonales, en la intimidad, en la medida en que la socialización femenina construye sujetos sexuales siempre disponibles, y la ciencia y la farmacología se empeñan en validar esta ficción social) a un nivel macro (en las instituciones y los medios, cuando se invisibilizan las violaciones y las violencias lgbtfóbicas). Podemos afirmar con Preciado (2008) que vivimos en un régimen postindustrial, global y mediático que

27 Para profundizar la reflexión sobre los usos biomédicos del concepto de cultura, véase Di Giacomo (1999).

articula procesos gubernamentales biomoleculares y semiotécnicos de la subjetividad sexual. Una sociedad que alimenta la producción de estados mentales y psicosomáticos de excitación, relajación, omnipotencia y control total, en que los productos comerciales y tecnológicos circulan bajo la forma de serotonina, testosterona, cortisona, antibióticos, alcohol, citrato de sildenafil y, ahora, flibanserina. Estos dispositivos de producción de la subjetividad sexual toman la forma de arquitecturas blandas: «En la sociedad farmacopornográfica, las tecnologías entran a formar parte del cuerpo, se diluyen en él, se convierten en cuerpo» (Preciado, 2008: 66). Podríamos decir, como ya anunciaba Foucault en los años setenta (Foucault, 1994), que las técnicas de poder contemporáneas no actúan a través de la prohibición, sino a través de la seducción: «El poder inteligente, amable, no opera de frente contra la voluntad de los sujetos sometidos, sino que dirige esa voluntad a su favor. Es más afirmativo que negador, más seductor que represor. Se esfuerza en generar emociones positivas y explotarlas. Seduce en lugar de prohibir» (Han, 2014: 17). Si para Foucault la biopolítica se asocia a lo biológico y a lo corporal, y para Han la psicopolítica (o «neuropolítica» según Martínez-Hernáez) se vincula a la psique en cuanto que fuerza productiva, con la comercialización de Addyi asistimos a un fenómeno quimérico, que tiene su eje en la gestión tecnofarmacológica de una dimensión que se sitúa entre lo corporal (la *performance* sexual) y lo psíquico/neurológico (el deseo, o, utilizando la terminología del DSM-5, el interés sexual).

Addyi asegura poder arreglar una disfuncionalidad clave en los mecanismos del capitalismo tardío, uno de sus miedos más grandes, un error del sistema: la incapacidad de desear. Cuando el motor del deseo se rompe, la industria farmacopornográfica interviene a través de neuropolíticas que actúan a nivel molecular. Addyi está dirigido a mujeres que *desean* desear, y funciona modificando la bioquímica cerebral para que el sujeto (que en el capitalismo neoliberal es cada vez más un sujeto calificado en términos de género) vuelva a recuperar su capacidad deseante[28].

28 Algunas mujeres que participaron en el estudio de Ann Potts en Nueva Zelanda expresaron preocupaciones con respecto al uso de Viagra por sus parejas (hombres cisgénero): «Several participants in the New Zealand study reported it felt more difficult not to have sex (that is, to decline sex) once they knew their partners had used Viagra; once a pill was taken, it 'committed' them to sex; and some

6. La campaña *Even the Score*

La comercialización de Addyi no ha sido aceptada de forma acrítica ni desde la clase médica ni desde el resto de la población estadounidense. Trece de los cuarenta artículos que he seleccionado a través de una búsqueda bibliográfica en la base de datos de PubMed tienen una postura crítica con respecto a la creación de Addyi, ya sea con los resultados de los ensayos clínicos o con los efectos secundarios: tres estudios sobre diez critican las evidencias que Addyi ofrece a los ojos de los/as expertos/as. Asimismo, en la prensa en línea también se ha generado un debate muy participado que pone en duda la eficacia y la seguridad de un fármaco cuyos ensayos clínicos han sido controvertidos debido a la escasez de sus resultados. La mayoría de las *reviews* sistemáticas sobre la flibanserina narran los pasos hacia la aprobación de la FDA. De forma curiosamente análoga al caso de Viagra, «que era un proyecto fracasado de medicamento para el corazón, [...] [la flibanserina] pasó de ser un antidepresivo poco eficaz a ser el siguiente candidato para el viagra femenino» (Gonzáles García, 2015: 47). Pasó de las manos de una gran empresa farmacéutica alemana a las de una pequeña empresa estadounidense, y otra vez a Valeant, la mayor compañía de Canadá por valor de mercado; fue evaluada por la FDA tres veces y pasó por dos *Advisory Committees* antes de ser aprobada. Casi como la repetición de un mito de fundación, todos los artículos, uno tras otro, repiten el mismo cuento, algunos con más precisión y detalles, desde el principio de los ensayos hasta la aprobación. En 2009, Boehring Ingelheim, la empresa alemana que apostó por la flibanserina originalmente[29], la puso a prueba para tratar la depresión en mujeres y hombres; sin embargo, en la segunda fase de los ensayos, la droga resultó ser más efectiva que el placebo a la hora de medir el nivel de deseo sexual experimentado. El desarrollo del medicamento pasó entonces a orientarse hacia el potencial tratamiento del HSDD.

spoke about 'putting up with sex' when they really didn't feel like it» (Potts, 2007: 14). En este sentido Addyi, lejos de ser producto de una perspectiva crítica con respecto a las dinámicas patriarcales, actúa sobre algo que Viagra no podía modificar: las ganas de las mujeres de acostarse con sus parejas.

29 Se trata de una empresa muy grande, con más de cuarenta mil empleados/as (Moynihan y Mintzes, 2010).

Una de las claves para entender el éxito de Addyi es la campaña *Even the Score*. Su objetivo es la creación de un consenso social a través de la sensibilización de la población sobre la importancia de la equidad de género en el ámbito de la salud sexual. Sprout logró que varias organizaciones del ámbito de la salud relacionadas con las mujeres se involucrasen en la creación de una página web, unos vídeos y una recogida de firmas publicada en *change.org*, utilizando las armas del activismo blanco y *mainstream*, para «crear un clima de opinión de acuerdo con el cual un nuevo rechazo constituiría una inaceptable discriminación sexista» (González García, 2015: 56). A través de esta estrategia Sprout logró, en agosto de 2015, que la FDA aprobara la flibanserina, comercializada con el nombre de Addyi: un fármaco que se ha probado únicamente con mujeres en relaciones heterosexuales estables con una duración media de once años: así las pacientes de este tratamiento se convierten (y esta es la única magia de este medicamento) en «las únicas responsables de la vida sexual insatisfactoria de la pareja» (*ibid*.: 57).

Si analizamos el lenguaje utilizado por *Even the Score* en cuanto que documento cultural, podemos adentrarnos en el mundo de significados y valores propios de la ideología que subyace a esta campaña. En su página web podemos leer que se define como «a campaign for women's sexual health equity was created to serve as a voice for American women who believe that it's time to level the playing field when it comes to the treatment of women's sexual dysfunction». Aquí se relaciona el campo de la «reivindicación» con el campo deportivo[30]: la palabra «score» remite al marcador en que aparecen los puntos de dos equipos que se están enfrentando, que tiene la función clave de hacerlos visibles y al mismo tiempo de visibilizar políticamente la eventual disparidad de puntuación. Sus objetivos («goals») son: «To educate on the prevalence of women's sexual dysfunction», «to inform on the gender disparity regarding FDA-approved treatments for the condition», «to advocate that the same standards are applied to approve safe and effective treatments for the most common form of women's sexual dysfunction as have been for men», y «to support women who are suffering with female sexual dysfunction by providing a

30 Susan Di Giacomo, comunicación personal.

community to share experiences and stand together for progress». Su finalidad principal es entonces educar a un público que no está informado sobre la prevalencia de las disfunciones sexuales entre mujeres, a través de la popularización de un discurso médico que encarna el progreso de un Occidente obsesionado con la idea de un desarrollo infinito.

Una idea básica presente en todos los discursos relacionados con *Even the Score* es la disparidad de género a la hora de evaluar el acceso a los medicamentos. Su caballo de batalla ha consistido en insistir en que «with 26 FDA-approved treatment options for men's sexual dysfunction and only 1 for women, we have a long way to go in recognizing the important role sexual desire plays in a woman's overall health». La equidad de género se alcanzaría, entonces, a través de una *equa* medicalización. Sin plantear crítica alguna a lo que conlleva la regulación farmacológica del deseo sexual, *Even the Score* parece no estar interesada en la construcción de un discurso más amplio sobre la sexualidad femenina: lo único que se repite, una y otra vez, es la urgente necesidad de un fármaco para que las mujeres puedan medicarse como lo hacen los hombres. Como afirma Katherine en la web de la campaña, «if men have an issue, by all means get treatment for it. I just want to be able to have the same options for myself».

La construcción de un estado de urgencia ha hecho posible la creación del consenso suficiente para la aprobación de Addyi en la tercera evaluación de la FDA en junio de 2015. La idea de medicamento defendida por la campaña es la de un dispositivo al que se atribuyen valores intrínsecamente positivos que tienen que ver con el campo de los derechos humanos. En la página web podemos leer varias afirmaciones como esta: «We believe, as does the World Health Organization, that sex is a basic human right and it is time we had equity in medical treatment options for women's sexual health[31]». Al posicionar el «sexo» en el territorio de los derechos humanos se otorga a la reivindicación de *Even the Score* un carácter sociojurídico legitimado socialmente. Si el deseo medicalizado es un derecho, no luchar para la aprobación de Addyi es una discriminación, producto de las mismas «gender bias», los sesgos de género, que informan la lógica de la FDA.

31 Enlace: <ww.eventhescore.org/the-problem>, consultado el 22 enero de 2017. El 31 de agosto de 2018 la página resulta desactivada.

El sujeto pensado por Addyi es una mujer heterosexual capaz de convertirse en *manager* de sí misma y de evaluar detenidamente la funcionalidad de sus procesos biológicos. Addyi plasma el modelo de un individuo que dispone de los tecnodispositivos adecuados para arreglar cualquier fallo en el funcionamiento de su cuerpo-máquina. Se trata de un cuerpo sujeto a una mirada molecular en que el deseo sexual se regula a través de neurotransmisores: la paciente-consumidora es invitada a reorganizar su experiencia a la luz de los pasos inciertos de las ciencias, que siguen representando el conocimiento científico como una copia de los hechos, implementando una estrategia propagandística centrada en el valor moral de las verdades absolutas producidas en los laboratorios.

A través del diagnóstico de HSDD, la mujer-paciente experimenta su cuerpo como potencialmente peligroso. En la página web de la campaña, Katherine, una mujer con diagnóstico de HSDD, afirma: «It was like a switch went off in my head, I wanted sex one day, and after that there was nothing. I didn't want sex. I didn't think about sex. That whole part of me in my life was gone. It leaves a void that seeps into other areas». Addyi promueve entonces la idea de que ya no hay individuos sanos, sino que hay cuerpos en riesgo, cuerpos que experimentan lo que Kavanagh y Broom (1998) llaman «embodied risk», es decir, el riesgo atribuido al cuerpo del individuo, que se sitúa en su interior y modifica sus maneras de pensar el cuerpo. Addyi invita a las mujeres a leer los cambios en su deseo sexual a la luz de un posible, inesperado, *bug* cerebral.

En la página web de *Even the Score* podemos leer afirmaciones como «we believe that women have the right to make their own *informed choices* concerning their sexual health» y «the approval of *safe & effective* treatments for low desire should be a priority for the FDA»: *Even the Score* se empeña en la construcción de la percepción de Addyi en cuanto que medicamento seguro y efectivo (posición que no coincide con los resultados de los ensayos clínicos), justificando la necesidad de su aprobación a través de un discurso neoliberal acerca de la libertad de elección. Wayne Shields, presidente de la Association of Reproductive Health Professionals, describe la necesidad de «ofrecer opciones» a las mujeres como un derecho: «My personal opinion and the opinion of my organization is there need

to be as many choices that are safe and effective and we believe that this is a good additional *option* for some women». Addyi se piensa como una opción necesaria en la sociedad de consumo, y el poder que condensa es un poder inteligente que se ajusta a la psique en lugar de disciplinarla o someterla. Se elimina así la decisión libre en favor de la libre decisión (Han, 2014: 15).

7. Postfeminismo y neoliberalismo

Nancy Fraser (2001, 2015) afirma que con la subordinación de las luchas económico-sociales al reconocimiento —y de la teoría social feminista a la teoría cultural feminista —se produjeron fuertes presiones para convertir la llamada «segunda ola» del feminismo en una variante de las políticas identitarias, favoreciendo así el desarrollo del neoliberalismo: «En el contexto de fin de siglo, el giro hacia el reconocimiento encajó con demasiada facilidad en un ascendente neoliberalismo que solo quería reprimir cualquier recuerdo del igualitarismo social» (Fraser, 2015: 254). La rama cultural se separaba de la económica, y también de la crítica al capitalismo, generando una «relación peligrosa» entre feminismo y neoliberalismo, anulando su potencia revolucionaria. Se difundió así una concepción generalizada que representaba las reivindicaciones feministas como obsoletas y limitantes, como un conjunto de negaciones más que como una celebración entusiasta de la vida en cuanto que proyecto consumista en la hipermodernidad[32].

Even the Score y *Find my Spark* son dos ejemplos de cómo, en la actualidad, pueden circular discursos que utilizan una retórica centrada en las ideas de la igualdad de género y la paridad de derechos («equal rights»), que sin embargo no se denominan como feministas o que se posicionan en directa contraposición con el feminismo. «Even the Score wants you to open the door to medical treatment options for HSDD [and] to fight for women's rights as sexual beings», afirma la campaña. Sin embargo, la idea de lucha se enmarca en un orden del discurso que la vacía de su

32 Para una introducción al estudio del cuerpo y la medicina en la hipermodernidad véase Casas *et alii* (2013).

potencial rompedor con las normas hegemónicas. *Even the Score* habla de «lucha de mujeres» sin mencionar el feminismo porque construye la representación de un mundo que ya no lo necesita. Su noción de lucha hace referencia «to the need of women, particularly those who are under the age of 50, and thus still of potential value to the labour market, to come, or move forward, as active participants in these labour markets, and also in consumer culture» (McRobbie, 2009: 124). La participación en el mercado laboral y en la cultura consumista deviene la característica principal de las nuevas formas de ciudadanía femenina. Esto se enmarca en lo que McRobbie (2009) llama «postfeminismo», proceso surgido a partir de la reacción mediática de derechas a los logros feministas, que se caracteriza por unas propuestas políticas «vaguely feminist, in a pro-woman sense, but repudiating the angry strident tones associated with feminism per se» (McRobbie, 2009: 31). El postfeminismo en el contexto estadounidense se opone a la figura de la feminista «old-school» y a la simbología asociada a esta (los sujetadores quemados, el rechazo a la depilación, etc.) y crea un vocabulario neoliberal centrado en las nociones de «empowerment» y de «choice» para ofrecer una ética femenina (*girly*) a la nueva generación de mujeres. El postfeminismo celebra los logros femeninos sobre todo en relación al mundo laboral: no es una casualidad que la directora ejecutiva de Sprout Pharmaceuticals, tras dejar la industria farmacéutica, haya fundado Pink Ceiling, una compañía que ofrece posibilidad de inversión a empresas que desarrollen proyectos «that can become catalysts for meaningful change for women[33]». Las mujeres, dice McRobbie, son sujetos de plena confianza en el neoliberalismo. Es más, son el sujeto privilegiado en la nueva meritocracia neoliberal, ya que son a las que más se requiere una autorregulación constante. De hecho, en la industria cultural, el feminismo y la feminidad «have come to represent a range of strategies for capturing market share» (Goldman *et al.*, 1991: 333). Las políticas articuladas por *Even the Score* están centradas en un indivi-

33 Raleigh, N. C. (2016). *Entrepreneur Cindy Whitehead Announces Her New Venture, The Pink Ceiling*. Documento electrónico, <www.prnewswire.com/news-releases/entrepreneur-cindy-whitehead-announces-her-new-venture-the-pink-ceiling-300258301.html>, consultado el 24 de noviembre de 2016.

dualismo que reemplaza toda posibilidad de práctica política colectiva: la «community» de la que habla no es más que un simulacro farmacopornográfico de la colectividad.

Estos procesos de captura del potencial rompedor de los feminismos por parte del capitalismo neoliberal son profundamente circunstanciales. El feminismo es un movimiento plural, rizomático, que resiste a generalizaciones. El feminismo neoliberal que se articula en el sur de Europa tiene una historia y características profundamente diferentes respecto al contexto estadounidense que impiden equiparar de forma simplista los dos contextos —aunque esto quede fuera del alcance de esta investigación—. Asimismo, entre los PIGS[34], y dentro de cada contexto nacional, los feminismos difieren mucho. Si se pueden identificar procesos de «commodification» del feminismo en cualquier país occidentalizado, entender cómo estos procesos se articulan en los contextos locales es fundamental para poder realizar una crítica situada de los procesos geopolíticos contemporáneos.

8. Conclusiones

Hemos visto cómo a través de una retórica que enfatiza la libertad de elección y la paridad de derechos se reafirman estructuras hegemónicas de dominación. Esta intersección entre los procesos de biomedicalización de la sexualidad y el feminismo neoliberal estadounidense constituye un ejemplo claro de cómo en las sociedades occidentalizadas contemporáneas actúa un poder *soft* que induce el individuo a devenir mánager de sí mismo. Martínez-Hernáez, en su etnografía sobre el consumo de antidepresivos, observa cómo a través de las neuronarrativas el sujeto se objetiviza a sí mismo y al mismo tiempo subjetiviza la aflicción, sus supuestas causas y sus tratamientos (Martínez-Hernáez, 2016: 272); sin embargo, los consumidores parecen aceptar positivamente esta forma de vigilancia interiorizada (*ibid*.). Para analizar las neuropolíticas del deseo y la biomedicalización de la sexualidad en cuanto que fenómeno cultural complejo y situacional, es importante partir de las narraciones de los sujetos que

34 Portugal, Italia, Grecia y España (por sus siglas en inglés).

lo viven en primera persona. Este estudio quiere ser un preámbulo a una etnografía que involucre las voces y los cuerpos de los sujetos de los cuales hablo en este artículo. Los testimonios de las mujeres que he citado provienen de las redes sociales de *Even the Score*: podemos deducir que esto no las convierte en informantes particularmente representativas de la complejidad de los puntos de vista en que nos adentraríamos a través de la práctica etnográfica *in situ*. Tejer un relato crítico a partir de la vivencia de las mujeres que han estado en contacto con Addyi nos ayudaría, por ejemplo, a analizar las circunstancias del fracaso de las ventas registrado ya en las primeras semanas tras su comercialización[35]. Algunas autoras proponen que lo leamos como un ejemplo de resistencia de los cuerpos de las mujeres a las limitaciones impuestas por el marco farmacológico (González García, 2015). Lo que es cierto es que necesitamos relatos que formulen categorías analíticas capaces de tener en cuenta todos los actores que participan en la danza performativa de la ciencia (incluso los no-humanos o los elementos microscópicos, como las hormonas o los neurotransmisores), y que lo hagan a favor de una repolitización de lo que la máquina capitalista, en sus macro y microrrepresentaciones, intenta convertir en bienes de consumo.

35 En las dos primeras semanas Addyi fue sido prescrito 227 veces. Véase Salas, J. (2015). *El fiasco de la 'viagra' femenina*. Documento electrónico, <www.elpais.com/elpais/2015/12/01/ciencia/1448970835_746688.html>, consultado el 8 de marzo de 2017.

Bibliografía

Aggarwal, N. (2013). «Cultural Psychiatry, Medical Anthropology, and the DSM-5 Field Trials.» *Medical Anthropology*, 32(5): 393-398.

American Psychiatric Association (1980). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 3.ª ed. Washington, DC.

American Psychiatric Association (1987). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 3.ª ed. Washington, DC.

American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders*. 4.ª ed. Washington, DC.

American Psychiatric Association (2013). *Diagnostic and Statistical Manual for Mental Disorders*. 5.ª ed. Washington, DC, trad. esp.

American Psychiatric Association (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5)*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

Balon, R. y Clayton, A. H. (2014). «Female sexual interest/arousal disorder: A diagnosis out of thin air». *Archives of Sexual Behavior*, 43: 1.227-1.229.

Basson, R.; Berman, J.; Burnett, A. *et alii* (2000). «Report of the international consensus development conference on female sexual dysfunction: Definitions and classifications». *Journal of Urology*, 163(3): 888-893.

Basson, R.; Correia, M. y Driscoll, S. (2015). «Flibanserin for Low Sexual Desire in Women: A Molecule From Bench to Bed?» *EbioMedicine*, 2: 772-773.

Boyer, S. C.; Goldfinger, C.; Thibault-Gagnon, S. y Pukall, C. (2011). «Management of female sexual pain disorders». En R. Balon. *Sexual dysfunction: Beyond the brain-body connection* (pp. 83-104). New York: Karger.

Broto, L. (2010). «The DSM Diagnostic Criteria for Hypoactive Sexual Desire Disorder in Women». *Arch Sex Behav*, 39: 221-239.

Bullough, V. L. (1994). *Sex in the bedroom. A history of sex research*. New York: Basic Books.

Casas, I.; Casas, D.; Contreras, G. y Rodríguez, A. (2013). «El cuerpo, hipermodernidad y medicina». *Revista de Medicina e Investigación*, 1(2): 95-98.

Clarke, A.; Shim, J. K.; Mamo, L.; Fosket, J. R. y Fishman, J. (2003). «Biomedicalization: technoscientific transformations of health, illness, and U.S. biomedicine». *American Sociological Review*, 68(2): 161-194.

Conrad, P. (1992). «Medicalization and social control». *Annual Review of Sociology*, 18: 209-232.

Conrad, P. y Schneider, J. (1980). *Deviance and medicalization. From badness to sickness.* Philadelphia: Temple University Press.

Craword, R. (1980). «Healthism and the medicalization of everyday life». *International Journal of Health Services*, 10(3): 365-388.

Davidson, A. I. (2004). *La aparición de la sexualidad.* Barcelona: Alpha Decay.

Deleuze, G. (1986). *Foucault.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Di Giacomo, S. (1992). «Metaphor as Illness: Postmodern Dilemmas in the Representation of Body, Mind and Disorder». *Medical Anthropology*, 14: 109-137.

Di Giacomo, S. (1999). «Can there be a "cultural epidemiology"?» *Medical Anhtropology Quarterly*, 13(4): 436-357.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir.* Paris: Editions Gallimard.

Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité: La volonté de sovoir.* Paris: Editions Gallimard.

Foucault, M. (1994). *Estrategias de poder.* Barcelona: Paidós.

Fraser, N. (2001). «Recognition without ethics?» *Theory, Culture & Society*, 18(2-3): 21-42.

Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Giami, A. y Spencer, B. (2004). «Les objets techniques de la sexualité et l'organisation des rapports de genre dans l'activité sexuelle: contraceptifs oraux, préservatifs et traiement des troubles sexuels». *Révue Epidemiologique de Santé Publique*, 52: 377-387.

Goldman, R.; Heath, D.; y Smith, S. (1991). «Commodity feminism». *Critical Studies in Mass Comunication*, 8(3): 333-351.

González García, M. (2015). *La medicalización del sexo: el viagra femenino.* Madrid: Catarata.

Hacking, I. (1986). «Making Up People». En Heller, Sosna y Wellbery (eds.). *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (pp. 222-236). Stanford: Stanford University Press.

Han, B. (2014). *Psicopolítica.* Barcelona: Herder Editorial.

Hartley, H. y Tiefer, L. (2003). «Taking a biological turn: The push for a 'female Viagra' and the medicalization of women's sexual problems» *Women's Studies Quarterly*, 31(1/2): 42-46.

Kaplan, H. (1977). «Hypoactive Sexual Desire». *Journal of Sex and Marital Therapy*, 3: 3-97.

Kavanagh, A. y Broom, D. (1998). «Embodied risk: my body, myself?» *Social Science and Medicine*, 46(3): 437-444.

Katz, M. y Marshall, B. (2004). «Is the functional normal? Aging, Sexuality and the Bio-marking of Successfull living». *History of the human sciences*, 17(1): 53-75.

Lief, H. I. (1977). «Inhibited sexual desire». *Medical Aspects of Human Sexuality*, 7: 94-95.

Martínez Hernáez, A. (2000). «Anatomía de una ilusión: el DSM-IV y la biologización de la cultura». En Perdiguero, E. y J. M. Comelles (ed.) *Medicina y cultura, Estudios entre la antropología y la medicina* (pp. 249-275). Barcelona: Bellaterra.

Martínez Hernáez, A.(2016). «El secreto está en mi interior. La neuropolítica y la emergencia de las neuronarrativas en el consumo de antidepresivos». En E. Perdiguero y J. M. Comelles. *Educación, comunicación y salud y. Perspectivas desde las ciencias humanas y sociales.* Tarragona: Publicacions URV.

Master, W. y Johnson, V. (1966). *Human sexual response.* Toronto; New York: Bantam Books.

Master, W. y Johnson, V. (1970). *Human Sexual Inadequacy.* Toronto; New York: Bantam Books.

McRobbie, A. (2009). *The aftermath of feminism. Gender, culture and social change.* New York: SAGE Publications.

Meixel, A.; Yanchar, E. y Fugh-Berman, A. (2015) «Hypoactive sexual desire disorder: inventing a disease to sell low libido». *J. Med. Ethics*, 0: 1-4.

Menéndez, E. (2003). «Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas». *Ciência y saúde coletiva*, 8(1): 185-207.

Moyano, N. y Sierra J. (2015). «Descifrando las disfunciones sexuales femeninas en el DSM-5». *Revista Argentina de Clínica Psicológica*, XXIV(3): 277-286.

Moynihan, R. (2003). «The making of a disease: female sexual dysfunction». *BMJ*, 326: 45-47.

Moynihan, R. (2010). «Merging of marketing and medical science: female sexual dysfunction». *BMJ*, 341.

Moynihan, R. y Cassels, A. (2005). «Selling Sickness: How Drug Companies are Turning us all into Patients». *BMJ*, 331-701.

Moynihan, R. y Mintzes, B. (2010). *Sex, Lies and Pharmaceuticals*. Vancouver: Greystone.

Novas, C. y Rose, N. (2000). «Genetic risk and the birth of the somatic individual». *Economy and Society*, 29(4): 485-513.

Parry, V. (2003). «The art of branding a condition». *MM&M*, 38(5): 43-49.

Potts, A. (2007). «The 'Female Sexual Dysfunction' debate: Different 'problems', new drugs - more pressures?» En P. Moss y K. Teghtsoonian (ed.). *Contesting Illness: Processes and Practices* (pp. 259-280). Toronto: Toronto University Press.

Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Barcelona: Espasa Libros.

Rabinow, P. (1999). *French DNA: Trouble in purgatory.* Chicago: University of Chicago Press.

Roberts, C. (2007). «What can I do to help myself? Somatic Individuality and Contemporary Hormonal Bodies». *Science Studies*, 19(2): 54-76.

Rohden, F. (2013). «Gender differences and the medicalization of sexuality in the creation of sexual dysfunction diagnosis, sexual dysfunctions diagnosis». *Revista Estudos Feministas*, 17(1): 89-109.

Rose, N. (2003). «Neurochemical selves». *Society*, 41(1): 46-59.

Rosenberg, C. (2002). «The Tyranny of Diagnosis: Specific Entities and Individual Experience». *Milbank Quarterly*, 80(2): 237-260.

Russo, J. y Venancio, A. (2006). «Classificando as pessoas e suas perturbaçoes: a "revoluçao terminológica" do DSM III». *Revista Latinoamericana da Psicopatologia Fundamental*, IX(3): 460- 483.

Sungur, M. y Gunduz, M. D. (2014). «A comparison of DSM-IV.TR and DSM-5 Definition for Sexual Dysfunctions: Critiques and Challenges». *Med Sex Journal*, 11(2): 364-373.

Sweet, P. (2015). «Chronic Victims, Risky Women: Domestic Violence Advocacy and the Medicalization of Abuse». *Signs*, 41(1): 81-106.

Tiefer, L. (2001). «The "Consensus" Conference on Female Sexual Dysfunction: Conflicts of Interest and Hidden Agendas». *Journal of Sex & Marital Therapy*, 27: 227-236.

Tiefer, L. (2004). *Sex is Not a Natural Act.* Westview: Boulder.

COL·LABORACIONS

SUSPENDER EL MUNDO. CRISIS DE LA PRESENCIA Y RECIPROCIDAD EN UN CASO ETNOGRÁFICO

Ángel Martínez Hernáez
Universitat Rovira i Virgili
angel.martinez@urv.cat

Resumen: El concepto de «crisis de presencia» (*crisi della presenza*) fue acuñado por Ernesto de Martino en sus ensayos teóricos y desarrollado en sus estudios etnográficos sobre magia y ritual en el sur de Italia. Esta noción aborda la fragilidad de la presencia (*esserci*) en un mundo que amenaza con colapsarla, y que se expresa en la pérdida de la distinción entre sujeto y objeto, entre pensamiento y acción, entre representación y juicio. Para De Martino, una de sus expresiones radicales es el *latah*, un síndrome de filiación cultural del sudeste asiático y estado disociativo en el que el sujeto se convierte en vulnerable a las influencias externas hasta el punto de que se difumina la distinción entre presencia y mundo. Tomando como base algunos datos de mi trabajo etnográfico entre los madiha de Amazonas (Brasil), en este artículo propongo una redefinición de la teoría demartiniana donde la presencia y su crisis se abordan a través de una refiguración ontológica de la dualidad sujeto/objeto.

Palabras clave: Crisis de la presencia; De Martino; ontologías; madiha; reciprocidad; intersubjetividad.

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 18, 2018, 131-157 | DOI: 10.17345/aec18.p131-157
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Abstract: The concept of the "crisis of presence" (crisi della presenza) was first articulated by Ernesto de Martino in his theoretical books and developed in his ethnographic studies of magic and ritual in the Italian south. This notion directs our attention to the fragility of presence (esserci) in a world that threatens to collapse subjectivity, resulting in the loss of the distinction between subject and object, between thought and action, between representation and judgment. For De Martino, one of its radical expressions is latah, a Southeast Asian culture-bound syndrome and dissociative state in which the person becomes vulnerable to external influences in such a way that the distinction between presence and the world is lost. Based on data from my ethnographic work among the Madiha in Amazonas (Brazil), in this paper I propose a redefinition of Demartinian theory where presence and its crisis are understood through an ontological reconfiguration of the subject/object duality.

Keywords: Crisis of presence; De Martino; ontologies; Madiha; reciprocity; intersubjectivity.

1. Un hurto onírico

En un informe etnográfico sobre los indígenas lengua del Chaco paraguayo titulado *An Unknown People in an Unknown Land* (2011), Wilfrid Barbrooke Grubb, misionero y etnólogo, explica su incomodidad tras ser acusado por un nativo de haberle robado tres calabazas. A pesar de que el misionero se esforzaba en convencer al indígena de la falsedad de tal acusación, el lugareño insistía en ello: sin ninguna duda Grubb había sustraído las calabazas de su huerto, pues así lo había vislumbrado en un sueño (Grubb 2011: 127-30).

El etnólogo, que en 1892 fue condecorado con la orden de Comisario General y Pacificador de las tribus indígenas que habitan el territorio del Chaco por el Gobierno de Paraguay, nos cuenta cómo su incredulidad fue en aumento al saber que el indígena había realizado un viaje de más de ciento cincuenta millas con el único propósito de llegar al poblado donde vivía el misionero y exigir una compensación por el supuesto hurto. Grubb relata que se armó de paciencia para explicar al nativo que hacía mucho tiempo, quizá años, que no visitaba el poblado del indígena y que, por consiguiente, era imposible que él hubiese podido robar calabazas o cualquier otra cosa allí. No obstante, la actitud seria y vehemente del nativo impelía a Grubb a continuar la conversación, y fue así como en un determinado momento el lugareño aparentemente reconoció la imposibilidad del hurto. Digo aparentemente porque, según el misionero, al rato el nativo volvía a la carga con su acusación y la justificaba con un sueño en el que se encontraba de noche en el jardín, tras la maleza, y veía cómo Grubb llegaba y sustraía tres calabazas. El indígena seguía exigiendo una compensación, a lo que el misionero manifestó: «But you have just admitted that I did not take them». La respuesta del indígena no tiene desperdicio: «If you had been there, you would have taken them» (1911: 130).

Para Grubb, la anécdota es adecuada para mostrar cómo en la cosmovisión lengua el alma se disocia del cuerpo durante el sueño y habita un territorio diferente (*dreamland*), de forma que los sujetos —o sus almas— pueden encontrarse, convivir, entrar en conflicto o incluso robarse calabazas. Esta dimensión onírica adquiere un carácter de realidad del mismo calado que la vigilia, o más aún, ya que para los lengua el alma es

el espacio de la voluntad. Lo que había visto el nativo en su sueño era un acto del alma de Grubb (*act of my soul*); de ahí que afirmase que si el misionero hubiese estado allí habría robado las calabazas de su huerto.

La historia de Grubb y las calabazas llamó la atención de Ernesto de Martino, quien unos años más tarde la recuperó en ese libro enigmático que es *Il mondo mágico* ([1948] 2004: 201-3). Allí el antropólogo napolitano nos dice que para la visión occidental resulta claramente «irreal» afirmar que el misionero robó las calabazas del indígena. Ahora bien, y por extraño que pueda parecer, también podemos afirmar que Grubb las sustrajo. Evidentemente, no el mismo Grubb cuya presencia se inscribe en su civilización de origen («en la historicidad de nuestra cultura») y para el cual no es posible habitar el sueño de otro y realizar actos en él, o al menos no como presencia auténtica. Se trataría, según De Martino, de un segundo Grubb que habría abandonado su propio plano histórico para habitar el mundo civilizatorio del indígena basado en el magismo y del cual sería ahora uno más de sus habitantes. Este Grubb sí que podría haber robado las calabazas actuando en el sueño del nativo, incluso sin ser consciente de ello, y sabría que se puede existir en el sueño de otro y que esas acciones deben ser aceptadas como propias.

La historia del misionero y las calabazas le es de utilidad a De Martino para ilustrar su tesis de que, en el magismo, en cuanto que tiempo o «edad arcaica» desde su mirada, el sujeto (entendido aquí como presencia) y el mundo se disputan sus fronteras, conllevando formas de realidad que en nuestros contextos civilizatorios son simplemente negadas o desatendidas. La razón de esta omisión es que en el tiempo histórico del sujeto moderno la decisión del «sí y del mundo no constituye un problema cultural dominante», nos dice, sino un universo donde «somos dados a nosotros mismos sin riesgo sustancial» y la «presencia en el mundo y el mundo que se hace presente están constituidos como dualidad decidida y garantizada» (2004: 196). En el magismo, en cambio, la presencia no estaría decidida ni se daría como individuada del mundo objetivo, de forma que este último estaría contaminado por las voluntades subjetivas y sus proyecciones, como sería el caso de los espíritus de los muertos, las

presencias oníricas, las posesiones o los estados extáticos, entre otros tipos de entes y experiencias consideradas habitualmente como extemporáneas a la racionalidad occidental.

En la edad o tiempo del magismo, la presencia sería un proceso de conformación, una tarea siempre pendiente de confirmación, un empeño constante, una conquista posible y a la vez precaria. En palabras del autor: «La individuación no es un hecho en el mundo mágico, sino una tarea histórica y el ser-en-el-mundo es una realidad *condenda*» (De Martino, 2004: 141). De esta forma, el sujeto se hallaría en la perenne lucha entre la posibilidad de disolverse en el mundo, de ser simplemente mundo, o hacerse presente de forma diferenciada. La tarea de la magia sería precisamente esa lucha incesante, titánica e incluso épica por mantener la presencia, por articular un horizonte de rescate individual y colectivo ante la mera posibilidad de no ser.

Quizá por desconocimiento o por el carácter lamentablemente periférico de las propuestas de De Martino —ya se sabe, lo que no está escrito en inglés no existe para las antropologías centrales—, la hipótesis del antropólogo napolitano sobre las relaciones entre presencia y mundo en el llamado magismo no han merecido mucha atención en la literatura antropológica internacional, con excepción de la italiana. Incluso las teorías del llamado giro ontológico, como el perspectivismo y el multinaturalismo de Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima (Viveiros de Castro, 2002; 2012) y el animismo o neoanimismo de Descola (2011; 2012), no han mostrado interés por debatir o dialogar con la teoría demartiniana; y ello a pesar de las potencialidades que guardan nociones como crisis de la presencia (*crisi della presenza*) para alumbrar las denominadas «metafísicas caníbales» (Viveiros de Castro, 2015) y las redefiniciones de conceptos como naturaleza y cultura (Descola, 2012). Este artículo se ubica, precisamente, en ese vacío relativo, y su propósito es poner a dialogar la teoría de De Martino sobre el magismo y la crisis de la presencia con mis datos etnográficos sobre los madiha del Médio Juruá (Amazonas-Brasil). Para ello, y como intentaré demostrar aquí, es preciso liberar la noción demartiniana de presencia de las coordenadas ontológicas en la que se encuen-

tra y afrontar una redefinición de las fronteras entre el ser y el mundo que no implique una separación entre sujeto y objeto como realidades ya dadas o garantizadas, sino como elaboraciones posibles. Pero empecemos por el principio: ¿qué son la presencia y su crisis para De Martino?

2. El deber de ser-ahí

Las proposiciones demartinianas sobre el magismo se alimentan de diversas fuentes intelectuales poco o nada transitadas por la tradición antropológica, como la influencia de la filosofía neoidealista de Benedetto Croce con su teoría de las edades del espíritu: el denominado idealismo absoluto que entiende que el propósito de la historia es la libertad humana, y el objetivo del pasado, el de ser traído a la conciencia (Croce, 2004). También encontramos el neovitalismo de Bergson, la metapsíquica o estudio de los fenómenos paranormales, las teorías psicológicas de Janet sobre la disociación y el automatismo, así como un idealismo filosófico amplio que incluye a autores como Cassirer e ideas como la conocida teoría hegeliana del espíritu que supone una noción de individuo libre de la naturaleza e individuado con respecto a ella, pues ha conseguido domeñarla (Bergé, 2001; Cases, 2004; Gallini, 2000; Mancini, 2004; Saunders, 1993, Ferrari, 2014). Asimismo, el concepto de presencia (*esserci*) entronca con la filosofía existencialista europea, especialmente con la noción de *Dasein* que Heidegger vertió en su intrincada obra magna *Ser y tiempo* (2003). No obstante, De Martino introduce matizaciones a la aproximación de Heidegger que lo liberan de un pensar vuelto hacia el «ser» mismo.

A diferencia del *Dasein*, la presencia o *esserci* de De Martino encierra en sí misma un mandato por ser. El *Dasein* y el *esserci* se diferencian en que el segundo no es tanto un ser-en-el-mundo como un deber-ser-en-el-mundo, casi un querer ser, una voluntad de ser que el antropólogo napolitano denominará posteriormente el *ethos* de la trascendencia: el deber de ser-ahí (De Martino, 1977). La presencia es para el antropólogo napolitano una realidad dinámica, un devenir (*divenire*) del ser una vez ha sido lanzado o arrojado al mundo (*Geworfenheit*). De hecho, ese «ser-ahí» invoca una idea del «ser» que, ante el «deber de ser», ha de renovar ese

«ahí» (el mundo) constantemente, convirtiéndose, así, en su prisionero (De Martino 1995: 103-104), en cautivo de la historia y de un determinado horizonte cultural (2000: 31). El *ethos* de la presencia impele al individuo a objetivar el mundo y el propio sufrimiento, su dolor, y ubicarlo en una coherencia cultural, en una historia humana. Alternativamente, nos dice De Martino, la angustia «può essere interpretata come angoscia della storia, o meglio come angoscia di non poter esserci in una storia umana» (2000: 31). La angustia es el riesgo de perder la capacidad de objetivación y la energía del *esserci*.

En la teoría demartiniana la presencia está constantemente amenazada por su negativo: la crisis de la presencia. Ambas se dotan de sentido dialécticamente, de tal forma que la presencia es también la conciencia de su propia crisis. Sintéticamente podemos definir esa crisis como la posibilidad de no-ser que se representa en la pérdida de la capacidad de acción sobre el mundo objetivo, de tal forma que el sujeto es actuado por el mundo (*essere-agito-da*) más que actuar por sí mismo, perdiendo toda capacidad de agencia. La crisis de la presencia es la pérdida de la distinción entre sujeto y objeto, entre forma y materia, entre pensamiento y acción.

Un ejemplo de ello es para De Martino el estado disociativo conocido como *latah* u *olon* que se caracteriza por la ecolalia, la ecopraxia, la ecomimia y el automatismo. Los afectados por *latah* pierden temporalmente la conciencia del yo y el control de sus actos, entrando en un automatismo mimético con otros sujetos u objetos, ya sea el movimiento oscilante de las ramas sacudidas por el viento o una conducta humana, como desvestirse o poner las manos sobre las llamas. Ante un determinado evento que adquiere cierto contenido emocionante o impactante, la presencia muestra en estos casos su labilidad, la conciencia se diluye y ahora es simplemente mundo. Como el olonizado que «en lugar de oír o ver el susurro de las hojas, se torna un árbol cuyas hojas agita el viento». Estar *olon* o *latah* es disolverse en el eco del mundo.

La novedad de la aproximación de De Martino es apreciar este tipo de estados como resultado del desmoronamiento de la distinción entre presencia y mundo, el cual invade al sujeto de tal manera que el estar-ahí se

desvanece, pues este abdica de sí mismo. De hecho, la función de la magia es precisamente rescatar la presencia en crisis, resolver el problema de la negatividad que se deriva de la posibilidad de no-ser, si bien las prácticas mágicas suponen un riesgo en sí mismas. El chamán o el hechicero pone a prueba su propia presencia, se ubica ante el precipicio con el objetivo de conjurar la posibilidad de una disolución tanto del ser como del mundo. Por esta razón, la actividad del chamán es la acción que confirma para De Martino el drama mágico del ser en riesgo. El trance, por ejemplo, puede entenderse como un derrumbamiento voluntario del horizonte y de los límites de lo subjetivo, así como determinadas prácticas basadas en el ayuno voluntario o la privación del sueño, y los ritmos musicales repetitivos e hipnóticos que buscan la fragilidad, la labilidad y el abandono para colocarse ante una presencia que se precipita, que cae, que se indiferencia de las cosas. El chamán es el héroe del drama mágico, el pedagogo de la presencia y de sus riesgos, el que sabe perderse y a la vez regresar. También quien oficia la posibilidad de garantizar el mundo, porque si existe el riesgo de perder la presencia también existe el peligro de perder el mundo como conjunto de referentes. Presencia y mundo guardan un mismo destino en un contexto donde se encuentran indiferenciados.

En este punto, es interesante su análisis del *atai*, una categoría de los indígenas Mota de Melanesia que estudió Codrington y que viene a verter también en *Il mondo mágico* (De Martino, 2004). El *atai* pude definirse brevemente como un objeto que es considerado sagrado para una persona como resultado de un proceso de impresión por el cual el objeto adquiere para el sujeto el carácter de reflejo de sí mismo. Sujeto y *atai* vivirán, prosperarán, sufrirán y morirán juntos, pues el segundo constituye una especie de materialización de lo que para Codrington es el alma. La lectura que realiza De Martino de este fenómeno es ciertamente interesante. El *atai* no es tanto el alma, como una materialización del riesgo de convertirse en el objeto, de dejar de ser como presencia. El indígena, nos dice, no tiene aún la energía suficiente para «arrojar delante de sí al objeto». El resultado es la constitución del *atai* como un fetiche y a la vez un *alter ego* que permite conjurar ese riesgo; es también la aceptación de la entidad

extraña, como el espíritu que provoca la posesión y es finalmente asimilado como parte de lo propio. En realidad, y aunque De Martino no lo diga explícitamente, podemos pensar que el *atai* es en sí mismo el rescate, además del objeto y el sujeto, ya que condensa todas esas facetas en una única entidad. Lo que sí nos dice es que ante la posibilidad de disolución se llega a un pacto con el mundo aceptando en parte la disolución y en parte la continuidad de la presencia a partir de una fusión afectiva entre sujeto y objeto. El enemigo se convierte en uno mismo. De esta forma: «El ser-en-el-mundo sale del conflicto como uno en varios, o varios en uno, pero de modo que el uno no se pierde en los varios, y los varios obedecen al uno» (De Martino 2004: 151). El *atai* es una creación cultural y una forma de rescate que permite pactar con el mundo aceptando los límites difusos entre sujeto y objeto. Implica reconocer en ese otro invasor una alianza posible. En este sentido la magia no únicamente restaura, sino que recompone y acepta otras presencias huésped en la propia. En la individuación como tarea habría una porosidad que permitiría entregar la presencia, o parte de ella, al mundo.

Tal como yo interpreto la obra de De Martino, y en consonancia con otros autores (Mancini, 2004; Ferrari, 2011), el papel de la magia es suspender el mundo, detenerlo para poder garantizarlo, pues no sería posible rescatar la presencia en un mundo dinámico que se desdibuja. Esta suspensión recibe en la obra de De Martino la denominación de dehistorización (*destorificazione*) y le resulta útil para entender la lógica de los ritos asociados con diferentes momentos y acontecimientos, como en su análisis de la vivencia de los atarantados (De Martino, 2002) del duelo y el llanto ritual (2000) o de la experiencia del maleficio (1959); esto es: momentos de crisis donde escapar de la historia es también escapar de la amenaza. Dehistorizar es parar el mundo para que ceda la angustia existencial generada por la crisis de la presencia ofreciendo un mundo ficticio, pero a la vez convincente, donde el sujeto pueda ingresar en un plano metahistórico (el complejo mítico-ritual) y hallar en él la forma en que otros resolvieron sus crisis. El llanto de las plañideras de los rituales funerarios, por ejemplo, no es simplemente la reproducción de un com-

portamiento estereotipado en el ritual, sino también el de las plañideras de una tradición que derraman su llanto *in illo tempore*. La magia, como los procedimientos rituales, ofrece un sentido a la existencia; y para De Martino dar sentido es también ofrecer valor (*valore*).

La novedosa aportación de De Martino ha sido recuperada en algunos discursos contemporáneos antropológicos (Ferrari, 2014; Romero Noguera, 2013; Esteban, 2016) y de otro cariz (Tiqqun, 2001). Sin embargo, en su teoría hay ideas que no parecen resistir nuestra mirada presentista, como su defensa de una separación forzada entre el contexto civilizatorio y el mundo mágico, la imagen de una presencia no garantizada en el magismo pero sí en la cultura occidental, o las resonancias a una subjetividad arcaica genérica, sin posibles matices, sino más bien evocadora de una dicotómica y especulada oposición con el proceso civilizatorio occidental. El propio autor fue consciente de esta paradoja cuando en obras posteriores fue estableciendo ajustes a su noción de crisis de la presencia, madurando que tal crisis no fuese atribuible a una edad del espíritu, sino a un riesgo permanente, a una fragilidad existencial en todo contexto cultural, incluyendo especialmente el desorden de un mundo de explotación e inequidad que movilizaría la acción de un *ethos* para superar esa misma fragilidad (De Martino, 1977; 1995; Berardini y Marraffa, 2016).

Con todo, su concepto de presencia continuará ligado, a mi juicio, a nociones de esencia y sustancia más que a contenidos de intersubjetividad y relación. Y digo esto siendo consciente de que interpretar la presencia demartiniana como esencia puede ser polémico, en el sentido de que el antropólogo italiano criticó de forma explícita las filosofías que esencializaban al sujeto. Con todo, creo que su tesis trasluce, al final, no únicamente una visión dinámica o histórica de la presencia, de su constitución, de su conformación y de su desarrollo, sino también una confianza en un deber-ser-en-el-mundo que acaba esencializando al sujeto y también la historia. Tal como esta es definida en el marco neoidealista italiano acaba esencializándose a sí misma como horizonte civilizatorio y, a la vez, esencializando al sujeto como voluntad de ser.

Sujeto esencia y sujeto relación, de hecho, conforman una de las claves para entender los usos del concepto de subjetividad en antropología. A mi modo de ver, entender que el sujeto es también relación, que es sujeto-relación, implica considerarlo como una realidad que es siempre *condenda*, siempre en proceso de conformarse, en el magismo, en el período precolonial y en el capitalismo del tercer milenio, pues esa sería precisamente la naturaleza de ser sujeto, en cuanto que «sujetado» a un mundo. Contrariamente, entender el sujeto como esencia dificulta la propia historización de categorías como sujeto y objeto, o de cultura (historia) y naturaleza; más bien inhabilita esta posibilidad al dar estas categorías por sentadas, al anclarlas, al no ponerlas en suspenso, y aquí encontramos una dificultad de la teoría demartiniana para transitar por otras ontologías.

Un contrapunto contemporáneo del modelo demartiniano lo encontramos precisamente en las teorías perspectivistas y neoanimistas, que nos dicen que mientras para la concepción naturalista occidental un sujeto es un objeto poco explicado, en determinadas cosmovisiones, como las amerindias, un objeto es un sujeto poco interpretado (Viveiros de Castro, 2002). Dicho de otra manera, mientras el naturalismo occidental tendería a ver objetos, conllevando una tendencia a la objetivación propia de cualquier explicación racional, las cosmovisiones amerindias vislumbrarían sujetos, mostrando en este caso una inclinación por la subjetivación. A mi modo de ver, el déficit de la teoría de De Martino es precisamente confundir la tendencia a la subjetivación del mundo en determinados universos ontológicos con una falla en la garantía de la presencia. Alternativamente a su hipótesis, aquí voy a proponer que son precisamente las relaciones de reciprocidad y sus procesos derivados de subjetivación e intersubjetivación los que en algunos marcos ontológicos permiten garantizar un horizonte cultural habitable para la presencia y para su rescate ante la crisis.

3. El mundo madiha

Un ejemplo etnográfico que permite ilustrar la importancia de la subjetivación en el rescate de la presencia es la cosmovisión de los madiha[1]. Se trata de un grupo poco estudiado etnográficamente y sobre el que apenas encontramos un informe de Viveiros de Castro (1978), la tesis y los artículos de Pollock (1985; 1996), la tesis y la publicación en línea de Silva (1997; 2017), la excelente tesis de maestría de Altmann (1994), la tesis de Amorim (2014), la tesis y el artículo de Lorrain (1994; 2000), y algunos trabajos míos (2007; 2008). Salvo los textos de Lorrain y los míos[2], que se basan en investigaciones de campo entre los madiha del Médio Juruá (sudoeste del Estado de Amazonas-Brasil), el resto toma como base el trabajo de campo entre los madiha de Acre.

En mis textos anteriores (Martínez Hernáez, 2007; 2008) he mostrado cómo los madiha entienden el mundo en tanto que dividido en varios estratos. En la parte superior se encuentra el cielo (*meme*), que a su vez se subdivide en diferentes áreas. En el extremo más alto encontramos el lugar del agua o *padso dsamarini*, en el que habitan el sol y la luna. Le sigue el *meme dsueni* o cielo negro, en el que viven las especies animales, preferentemente aves asociadas con la noche y, en orden de proximidad a la tierra, el *meme edseni* o cielo de nubes, que resulta visible a la vista humana. El lugar de los humanos por extensión es el *nami* o tierra, bajo el cual existe el *nami budi* (también *nami bodi*) o inframundo, en el que habitan presas como el pécari, el armadillo, el tapir o el ciervo. Este ámbito es también el espacio de los espíritus de los muertos, pues cuando un madiha fallece se queman sus pertenencias y su cuerpo es enterrado. Después de llorar su pérdida, nadie volverá a decir su nombre. Su espíritu descenderá al

1 He preferido utilizar siempre el etnónimo madiha a los exónimos de kulina, corina, kurina, etc., que se usan para este grupo indígena de lengua arawak. Todas las palabras madiha son oxítonas y, por lo tanto, con acento tónico en la última sílaba. En este texto intento seguir las instrucciones de la gramática madiha de Frank Tiss (2004), que me ha sido de gran utilidad para fijar finalmente la terminología para los diferentes términos y descriptores. A pesar de autodenominarse como «lingüista *amateur*», Frank Tiss ha realizado una obra excelente que, sin duda, es resultado de su larga estancia sobre el terreno, así como de su análisis sistemático.

2 Mis datos fueron obtenidos del trabajo de campo en dos poblados diferentes: Ahitini (también conocido como Igarapé Preto y Porto Velho) y Cacau. El primero está ubicado en el área indígena del Médio Juruá. El segundo en el área indígena de Cacau do Tarauaca. Los períodos de campo se desarrollaron en los años 2004 (tres meses), 2006 (un mes y medio), 2008 (un mes) y 2010 (un mes).

inframundo y se convertirá en un pécari blanco, aunque también podrá transformarse en otro animal de presa que, gracias a los auspicios del chamanismo, emergerá al *nami* para convertirse en presa por los madiha del mundo de los vivos. De esta forma se establece una dialéctica de reciprocidad, o *manaco* en lengua madiha, entre el *nami* (la tierra) y el *nami budi* (inframundo), por la cual los espíritus transformados en animales retornan al mundo de los madiha para cerrar el círculo del ciclo de la vida y la muerte: el depredador fallecido se transforma en presa y esta es ingerida por los depredadores madiha.

El chamán o *dsoppinehe* muestra un papel activo en este proceso de transfiguración o metamorfosis de la forma humana a la no-humana y viceversa, pues entre sus prerrogativas se encuentra la capacidad para viajar al *nami budi* en forma de pécari, ya sea mediante el trance —inducido o no— o el sueño, y atraer las presas hacia el *nami*. En la acción del chamán en su viaje al inframundo o en su rol en la curación de las enfermedades producidas por maleficio o *dori* se reactiva el universo mítico sobre la constitución de la identidad y el cosmos.

Los madiha narran la historia de su propia creación a partir del mito de Quira y Tamaco, dos héroes ancestrales que habitan un universo donde los humanos y animales tienen un lenguaje común. Según Itiho Ette Madiha, uno de los líderes (*tamine*) de Ahitini y uno de mis informantes, el mito o «historia antigua» comienza con la invocación de un hombre, con toda probabilidad un líder, a su pueblo para que fabrique arcos y flechas y vaya a pescar. Una vez en el lago, y ya dispuestos a la tarea, los hombres descubren un niño sentado en la orilla y, asustados por su presencia inquietante, arman sus arcos y lo abaten hasta matarlo. Massosso, la madre del niño, que se encontraba en la selva, oye los gritos de su hijo y va a socorrerlo, pero llega demasiado tarde. Indignada, llora ante el cadáver de su hijo, se lamenta y huye a la selva con una maldición: «Cuando haya luna nueva volveré para vengar a mi hijo».

Cuando llega la luna nueva Massosso cumple su promesa y se dirige al poblado. Entretanto, los madiha están en el huerto recogiendo *poho* (mandioca dulce); cuando regresan a la aldea van a la fuente a bañarse. Massosso, que está escondida en las proximidades del lago, toma consigo

uno de los niños e intenta llevárselo, pero la madre de la criatura logra rescatarlo. Esto enfurece a Massosso, que en represalia incendia el poblado exprimiendo uno de sus senos, de donde brota una leche tan caliente que quema todos los objetos. Ella deambula aquí y allá, rociando con su leche ardiente casas, utensilios y personas. En ese momento, Quira y Tamaco están llegando a la aldea y uno de ellos comenta: «Mira, hermano, el camino está lleno de restos y cenizas». «Vamos a ver qué ha ocurrido», responde el otro. Van entonces a hablar con el abuelo jaguar, que les explica que los madiha han sido exterminados. «Solo quedáis vosotros dos y vuestra hermana», apunta. La hermana llega en ese momento y observa lo ocurrido: las casas quemadas y los cadáveres de los madiha en el *borore* o patio del poblado. Mientras tanto, Massosso continúa con su actividad y, cuando encuentra a alguien aún con vida, pisa su hígado hasta reventarlo. Quira entra en escena, agarra una rama y golpea a Massosso hasta matarla. La pisotea hasta reventar su cuerpo; y este va disminuyendo de tamaño bajo los pies de Quira hasta transformarse en *dori* o piedra que causa la enfermedad como resultado de la brujería. Quira toma la *dori*, la introduce en su abdomen y viaja lejos.

Quira y Tamaco van de nuevo al encuentro de sus abuelos jaguar, pero no los hallan en su guarida. Exhaustos, los dos duermen allí mismo. Quira duerme de forma tan profunda que la saliva le escurre por la comisura de la boca. La pareja de jaguares regresa y la abuela advierte que allí está Quira, durmiendo pesadamente. Tras probar la saliva de su nieto comenta a su marido: «Mi nieto tiene buen sabor. Nos lo podríamos comer»; pero como saben que los hermanos descansarán unos días allí, los abuelos deciden esperar otra oportunidad para devorarlos. Durante varios días, Quira y Tamaco pasan el tiempo haciendo juegos con sus poderes mágicos. Ora se transforman en cucaracha, ora en otro animal. Quira es el más sabio.

Un día la abuela jaguar propone a sus nietos ir a la selva a buscar fruta. Ambos aceptan. Cuando llegan debajo del árbol, ella dice: «Aquí están mis frutas, nietos». Entonces Quira y Tamaco suben al árbol y empiezan a tirar los frutos a la abuela, hasta que uno de ellos, lanzado por Tamaco, alcanza su cabeza y la mata. Seguidamente, los hermanos abren su vien-

tre y retiran las vísceras, colocándolas en un cesto que transportan a casa. Una vez allí, ponen la grasa en una olla de arcilla, la cocinan y comen una parte. Después se dirigen al huerto.

De camino al huerto, Tamaco convierte una calabaza en un *catatau* (pájaro amazónico) y le encomienda: «Cuando oigas las pisadas de mi abuelo golpea con el pico un árbol y canta "Catatata, Catatata", para avisarme». Cuando el abuelo regresa, el *catatau* reproduce el aviso. Quira corre a esconderse, no sin antes balancear su red para dar a entender al jaguar que se encuentra cerca de allí. El abuelo ve los restos de grasa y vísceras de la olla y los engulle sin saber que pertenecen a su esposa. Como tiene más hambre, y echando en falta a Quira y Tamaco, piensa: «Se habrán transformado en cucarachas, arañas u otros bichos», y comienza a comer todos los insectos que encuentra a su alrededor. Pero Quira y Tamaco se hallan en lo alto de la casa, transformados en aves que vuelan, por miedo a ser devorados, hacia lo más alto del cielo.

Por haber comido las entrañas de su mujer, el abuelo jaguar se transforma en una colmena que permanecerá colgada de lo alto de un árbol. Tamaco y Quira, por su lado, se sientan en la rama de una palmera. Quira toma un pequeño pedazo de madera y dice a su hermano: «Mira, voy a lanzar un trozo de madera en el agua y se transformará en un yacaré». Y así lo hace. Sigue con el pez raya y va creando y nombrando a los diferentes animales que existen, los peces y las clases de alimento. Quira crea el tapir, el ciervo, el pécari, el gato de la selva y todos los otros animales. Después vuela con su hermano hacia el cielo; los dos se sientan en un árbol y desde allí descienden a un lago. Quira toma una cigarra, le arranca la cabeza y la lanza al agua. El lago empieza a secarse y los dos pueden recoger muchos peces.

Quira transforma los peces en diferentes especies vegetales, como la mandioca dulce, el maíz, la banana, la piña y la papaya. La piña surge de la transformación de la cabeza del yacaré negro. Tamaco quema los peces y los convierte en maíz. También transforma los cocos del *jací* y del *burití* en madihas. Seguidamente, se esconde tras un árbol para escuchar subrepticiamente la lengua de cada uno de ellos. Tamaco dice a Quira: «Mira, hermano, son otras razas; no son madiha». De ahí surgen los kanamarí

y los kashinauá. Tamaco crea también a los madiha del mono negro, del ciervo, del jabalí, del boniato, del perro y de los diferentes clanes o *imecote*. Quira, por su parte, crea a los *carius* (no indígenas), a los americanos, los alemanes, los peruanos, los portugueses y otros muchos.

Como podemos observar, en el mito de Quira y Tamaco destaca la ruptura con un momento primordial caracterizado por la convivencia entre humanos y animales emparentados y, curiosamente, semejantes entre sí por ser depredadores competidores (los humanos y los jaguares) en el mismo hábitat. La quiebra se produce con la irrupción de un acontecimiento traumático, el asesinato del hijo de Massosso, que trastoca la lógica de reciprocidad o *manaco* establecida entre los humanos y el resto de entidades de la selva, activando el *manaco* negativo, que se materializa usualmente en la venganza y también en la brujería. Massosso es un sujeto humanizado, pero responde más a la categoría de un ser no-humano (*tokurime* o *tocorime* en alguna de sus acepciones), en el sentido de que no tiene *sib*. Su patria es la selva. Massosso es entendida como un peligro, como un riesgo, principalmente porque los humanos madiha han quebrado el *manaco* con el asesinato de su hijo. A partir de ese momento, empiezan a aparecer elementos inquietantes, como el cambio de perspectiva de los abuelos jaguar hacia sus nietos (¿perspectivismo?), los juegos de transformación de los dos hermanos (¿metamorfosis interespecífica?), el canibalismo y la transgresión del abuelo jaguar (está devorando a un sujeto de su propia especie), temas sobre los que abunda la literatura del giro ontológico (Viveiros de Castro, 2012; Descola, 2012). Con todo, lo que quiero apuntar aquí es que podemos decir, parafraseando a Lévi-Strauss (1987; 2002; 2014), que se pone en marcha una nueva estructura, y también una refundación del mundo, en la cual se establecerá una diferenciación entre los diferentes seres o entidades. La supervivencia de los madiha como «gente» (*madihadeni*) dependerá de la neutralización de los depredadores rivales: los abuelos jaguar.

Massosso juega un papel importante en el desarrollo de las habilidades mágicas de los dos hermanos, pues observamos que, al morir a manos de Quira, esta se transforma en *dori* o piedra, generalmente una resina cristalizada, que mientras produce la enfermedad también otorga la

capacidad de enfermar a alguien mediante el maleficio. En el momento en que Quira introduce la *dori* en su abdomen, el héroe primigenio se revela como chamán o *dsoppinehe*. El mito lo expresa con la idea de «viajar lejos» y los testimonios de los madiha, con la afirmación de que los únicos que pueden convivir con la *dori* sin enfermar o morir son los *dsoppinehe*. También se indica que, en su origen, todos los madiha eran chamanes. De hecho, Quira es el *dsoppinehe* original que restituye el *manaco* interrumpido por el conflicto entre los madiha y Massosso a partir de lo que podríamos llamar, siguiendo a Viveiros de Castro (2002), como una política cósmica. Existen varias razones o claves interpretativas para pensar en estos términos.

La primera de ellas es que Massosso representa, como ya he dicho, el *manaco* negativo vinculado con la *vendetta* por el asesinato de su hijo, que adquiere la posición de presa, aunque no se indique en el mito que este sirva de alimento para los madiha. El intento fallido de este personaje por apoderarse de un infante de la misma edad que restituya la reciprocidad deriva, finalmente, en el exterminio del grupo, con la excepción de los dos héroes mitológicos y su hermana. Quira neutraliza el poder de Massosso mediante la incorporación o corporalización de la *dori*, y en ello, probablemente, está la clave para entender la lógica del chamanismo madiha, especialmente de su papel mediador entre el poblado y la selva, el *nami* y el *nami budi*, los vivos y los muertos, los humanos y los no-humanos, el *manaco* y su inverso (el *manaco* negativo), la subsistencia y la posible extinción, entre un conjunto posible de polarizaciones. Mi interpretación es que restaurar el *manaco* es garantizar el mundo y, por lo tanto, subsistir, o lo que es lo mismo: es conjurar la crisis de la presencia y la posibilidad de no ser mediante la construcción de un mundo interpretable, plagado de sujetos-otros con los que el intercambio sea posible.

Creo que es revelador que Massosso pisotee con fuerza el hígado y el abdomen de sus víctimas, espacio por excelencia de la *dori*, de donde debe ser extraída por el *dsoppinehe* para evitar la muerte de la persona enferma y donde la portan los chamanes tanto para provocar adversidad y aflicción mediante el maleficio como para sanar a las víctimas. También es el espacio por antonomasia del dolor (*koma*) en la concepción madiha

del cuerpo. De hecho, la *dori* y su personificación en Massosso adquieren diferentes polos de significación. Por un lado, podemos inferir la existencia de un polo fisiológico o de significación literal de la *dori* en cuanto que objeto (piedra, resina cristalizada, madera, etc.) que produce la enfermedad y la muerte. Por otro, existe un polo ideológico, pues la *dori* y su encarnación específica en Massosso es también el riesgo de producir una desocialización del mundo mediante la extinción del *manaco* y la reactivación del *manaco* negativo.

Creo no equivocarme al entender que, en su significación amplia, la *dori* unifica a los diferentes seres de la selva amazónica, ya que es la materialización de los *tokurime* o seres no-humanos en su diversidad de formas, pero también de los animales y los ancestros. Su detentador se encuentra unido a los otros seres y entidades por el ciclo de transformaciones entre los sujetos humanos y los sujetos no-humanos que se expresa mediante la muerte y también la ingesta de alimentos. El portador de la *dori* es aquel que puede incorporarla —que puede entenderse como una derivación de ingerirla— y controlar su poder destructor: el *manaco* negativo, para garantizar así el poder socializador del *manaco*. Recordemos que es a partir de la apropiación que Quira hace de la *dori* que el héroe y su hermano desarrollan la capacidad para construir el nuevo orden cósmico. De esta forma, el control de la *dori*[3] está asociado con la fuerza creadora que, personificada en los dos hermanos, permite la creación de los diferentes seres existentes. Esta socialización del mundo se expresa de forma relevante en el chamanismo.

Según relatan mis informantes, para convertirse en *dsoppinehe* es necesario superar un proceso de iniciación durante el cual el novicio deberá respetar ciertas reglas, como eludir los comportamientos jocosos, mantener una rígida dieta y abstenerse de relaciones sexuales durante aproximadamente un año. Durante ese tiempo, el aprendiz pasará largas temporadas en la selva acompañado de un chamán instructor que le enseñará el camino al inframundo para propiciar la caza y la relación con los *tokurime*, así como el dominio de la *dori*, incluyendo su introducción en el

3 En este texto no puedo abordar la diversidad de formas de *dori* ni las controversias existentes a la hora de interpretar etnográficamente este concepto madiha. Véanse los trabajos de Pollock (1985) y Amorim (2014), entre otros, para una mayor profundización.

abdomen y su extracción para la curación de la enfermedad. Otras habilidades atribuidas a los chamanes son la capacidad para tener presagios, resolver conflictos y «viajar muy lejos».

La habilidad para extraer la *dori* requiere de un entrenamiento arduo, pues su efecto en el organismo puede causar la muerte de forma fulminante o mediante un proceso lento y doloroso que, en ambos casos, puede afectar al novicio. El *dsoppinehe* es también el agente capaz de crear la enfermedad de *dori* mediante la transmisión de la sustancia en el cuerpo de la víctima, ya sea por iniciativa propia o por encargo de otro sujeto, grupo familiar o *imecote* (clan). De hecho, los madiha verbalizan que toda aldea debe tener su propio *dsoppinehe* para asegurar su propia subsistencia ante la amenaza previsible del maleficio.

La información de la que dispongo sobre el chamanismo madiha proviene principalmente de Yoao, un *dsoppinehe* que visitó Ahitini para sanar a una enferma durante mi primer período de trabajo de campo (2004). Su visita a Ahitini fue debida a la petición de los propios lugareños. A pesar de que entre los madiha del poblado había por lo menos tres hombres, todos ellos ancianos, que en el pasado habían realizado el proceso de iniciación chamánica, los familiares de la enferma avisaron a Yoao por su vínculo de parentesco y por tratarse de uno de los *dsoppinehe* más respetados del Médio Juruá. Llegada la noche, se inició el ritual de *tokurime* (también *tocorime*) en el patio (*borore*) de la aldea. La enferma fue ubicada en el centro y a su alrededor se dispusieron en semicírculo varias mujeres que entonaron canciones invocando a los diferentes espíritus de la selva o *tokurimes*: «Vamos a buscar el *tokurime* del pécari» o «Vamos a buscar el *tokurime* del tapir». A cada invocación, el *dsoppinehe* realizaba un viaje de ida a vuelta a la selva (el camino del *tokurime*) con una vestimenta vegetal que cubría todo su cuerpo, incluida su cabeza. Esta vestimenta puede considerarse como una forma de camuflaje para acceder al *nami budi* e invocar a las diferentes entidades del inframundo. Yoao se turnaba en este ejercicio con los otros *dsoppinehe* locales.

Cuando el chamán surgía de la selva poseído *por* o transformado *en* un *tokurime* específico, iniciaba un canto asociado con esa entidad y se lo enseñaba a las mujeres, que entonaban la misma canción. Seguidamente

se acercaba a la enferma y succionaba la *dori* para luego expulsarla por la boca mediante el vómito, ya desmaterializada, razón por la cual puede inferirse que la *dori* adquiere en la concepción madiha la posición simbólica del alimento y el chamán desde el punto de vista del depredador. El ritual continúa con la invocación de los diferentes tipos de *tokurimes* y la reiteración de la práctica de succión durante horas o a lo largo de toda la noche, incluso reiterándose durante varias jornadas nocturnas.

Mi hipótesis interpretativa es que el ritual de *tokurime* resocializa la *dori*, devolviéndola a la esfera de la reciprocidad. Es significativo que la *dori* sea restituida de nuevo al mundo extrasomático del *dsoppinehe*, aunque sea en un formato desmaterializado o supuestamente disuelta en el vómito. Podemos pensar que la acción es congruente con la concepción etnomédica madiha para la cual la enfermedad, asociada fundamentalmente a la *dori*, es de forma invariable resultado del maleficio y la brujería. Extraer del cuerpo las *dori* parece, efectivamente, una solución en clave etiopatogénica o de relación causa-efecto, tal como se suele argumentar desde las epistemes naturalistas. Sin embargo, el universo evocativo del proceso de ingesta/expulsión chamánico es más rico y está funcionando con otras coordenadas: vomitar es también desprenderse de lo que sobra, restituyendo al mundo la *dori*, pero no en su formato original/natural evocado en el mito por Massosso, sino como fuerza ya domesticada o deglutida; esto es, como realidad socializada.

La muerte o su amenaza mediante la enfermedad no es percibida, de hecho, como un problema individual, sino como una anomalía y un riesgo colectivo que debe conjurarse mediante la restauración de un *manaco* que no únicamente involucre al grupo, sino también a los diferentes seres y entidades que son llamados a participar. De esta manera, la reciprocidad característica del universo simbólico del chamanismo madiha puede definirse como un *manaco* o reciprocidad interespecies que incluye a los diferentes seres a los que se les atribuye conciencia e intencionalidad. En la lógica del chamanismo madiha, restituir el *manaco* es socializar el cosmos reconociendo la subjetividad de los diferentes seres; y subjetivar es también subsistir.

4. Conclusiones

Haciendo uso de la tesis de De Martino podríamos decir que la presencia no es una realidad garantizada en la cosmovisión madiha y de ahí que la *dori* como intrusión del mundo objetivo en el cuerpo provoque la enfermedad y la muerte, pues señala un marco de indefinición entre sujeto y mundo, una modificación de sus fronteras, una anomalía que debe resolverse a través de garantizar la presencia y el mundo como realidades diferenciadas. También podríamos interpretar que el *dsoppinehe*, con su mediación entre los diferentes espacios y entidades, pone en riesgo su propia presencia con el objeto de garantizar el mundo. Este precipitarse o ponerse en riesgo contaría con algunos elementos protectores, como la vestimenta vegetal que ejerce de camuflaje y envoltorio, a la vez que propicia la transfiguración, pero al fin y al cabo sería un arriesgarse a dejar de ser, a indiferenciarse, a confundirse, a perderse.

Con todo, creo que la cosmovisión de los madiha no destaca únicamente estos aspectos asociados a la definición demartiniana de la presencia y su crisis, sino que pone en evidencia otros elementos que permiten redefinir este concepto ampliando su capacidad para transitar por otras ontologías; a saber:

1. que el mundo denominado objetivo puede ser un mundo poblado de subjetividades y que este tipo de personificación tiene un carácter estratégico porque posibilita una especie de reciprocidad cósmica;
2. que la presencia no es comprensible sin un conjunto de relaciones de *manaco* o reciprocidad que son las que permiten «sujetar» y subjetivar a las diferentes entidades componiendo un horizonte cultural habitable;
3. que la crisis de la presencia puede entenderse como el desmoronamiento de estas mismas relaciones de intersubjetividad y reciprocidad;
4. y que el rescate de la presencia en la cura chamánica implica una suspensión del mundo para rearmar y reparar el frágil tejido de las diversas intersubjetividades. Veámoslo más detenidamente.

El mundo madiha está compuesto de sujetos diversos que incluyen humanos y no-humanos (animales, ancestros, personajes como Massosso, etc.). No es el mundo basado en la separación sujeto-objeto que articulaba el posicionamiento de De Martino, sino que nos invita a historizar estas categorías, a ponerlas en suspenso, a abrirlas a otras posibilidades ontológicas. Así, cuando el antropólogo napolitano interpretaba en el ejemplo del *atai* que el sujeto del mundo mágico muestra una ausencia de energía suficiente para arrojar al «objeto enfrente de él», a diferenciarse del mundo, en clave madiha deberíamos hablar de establecer una relación con ese nuevo sujeto que permita socializarlo. Esta sería la clave para incluir a la entidad invasora en uno mismo: su conversión en sujeto, el reconocimiento de su capacidad relacional. Es más, al tratarse de un mundo poblado de sujetos, no se trata de que la realidad esté atravesada por las intencionalidades y voluntades humanas, sino que ella misma es el tejido creado por esas intencionalidades e intersubjetividades, incluyendo las de otras especies a las cuales es extensible el ejercicio de socialización mediante el *manaco*.

La noción demartiniana de presencia está demasiado anclada a una separación sujeto-objeto para abrirse a otras concepciones ontológicas. Es la presencia (heroica) la que tiene el protagonismo en su modelo teórico, no el mundo que se hace presente con su trama de intersubjetividades; y a ese mundo le falta la urdimbre más específica de los mecanismos que regulan la vida, un marco de relaciones que nos hable del porqué de la falla, de la crisis y de que el mundo pueda invadir la presencia. Ese marco es, en el caso concreto que hemos tratado aquí, el *manaco*, entendido no únicamente en un plano reticular y estructural, sino en su dimensión de sostén del cosmos y por ello de las obligaciones, lealtades, preferencias y prohibiciones, pues así existe para definir las formas de matrimonio preferencial, la ayuda entre cuñados o *huabos* en la tala y roza, la entrega de la *metadde* tras la pesca, pero también las relaciones interespecies. También para afrontar el infortunio: la pérdida de una cosecha, la picadura de una serpiente, los problemas intersubjetivos, el destierro, los conflictos, la muerte, la enfermedad y tantos otros que responden en este caso a la caída del *manaco*. El infortunio es la entrada en escena del *manaco* negativo.

En el contexto madiha, la crisis de la presencia puede entenderse como el desmoronamiento de las relaciones que sujetan al sujeto. Es encontrarse ante el precipicio de un posible *manaco* negativo que, a mi juicio, es algo parecido a la pérdida de un mundo que a la vez es intersubjetividad, que es sociedad. Ante un mundo sin reciprocidad devienen la enfermedad, la muerte, la aflicción y la desgracia que nos narra el mito de Quira y Tamaco. Esto es: el fin del mundo.

En realidad, la perspectiva madiha desdibuja la separación entre ser y mundo, además de la tentativa fenomenológica de superar esta dicotomía con un ser-en-el-mundo. Ahora estamos ante un ser-entre-seres o un ser-en-un-mundo-de-seres, donde el mundo depende de un orden social tejido de intersubjetividades. Ser y mundo se relacionan dialécticamente, pues lo que habilita al mundo a serlo es el *manaco,* y este, a su vez, solo puede existir entre sujetos. El riesgo, en este contexto, es la presencia tomada, asaltada por la anomalía, por una fuerza no domesticada, no socializada, no puesta en una relación de reciprocidad que la haga previsible, o no del todo, porque el origen de la *dori* deviene del maleficio y, por lo tanto, de otra voluntad humana o humanizada, pero su naturaleza es ser lo negativo, la posibilidad de no ser.

En el ritual de *tokurime* hay un reconocimiento de las subjetividades del mundo que busca un reconocimiento de la propia subjetividad de los humanos para poder «ser-ahí». Es ese reconocimiento mutuo como sujetos lo que garantiza el mundo, pues no se dialoga o intercambia entre sujeto y objeto, o entre objeto y objeto, sino entre sujetos. En este sentido, el sujeto-esencia se ve opacado por un sujeto-relación que es a fin de cuentas el sujeto de la praxis, del intercambio. Ahora bien, esto no significa que el sujeto esté menos individuado que otros de otros contextos sociales, pues el sujeto, a mi modo de ver, es siempre relación, está actuado por el mundo, es siempre carente, es más acontecimiento que estructura. En el ámbito madiha su presencia no es que esté menos asegurada que la del sujeto moderno. Simplemente se subjetiviza y reconoce en su interdependencia. Su vulnerabilidad y su fuerza descansan en una inclusiva intersubjetividad cósmica.

De Martino estaba demasiado aprisionado en la teoría clásica del sujeto para entender que en determinadas ontologías la crisis de la presencia no deviene de la indiferenciación entre sujeto y objeto, sino de la falla en la frágil urdimbre de las intersubjetividades y las relaciones de reciprocidad que componen el cosmos. Tampoco pudo vislumbrar que en ese tipo de marcos ontológicos la garantía de la presencia, así como la salida de la crisis, se produce mediante la subjetivación de un mundo llamado a colaborar y no a través de la objetivación naturalista de los diferentes seres. A modo de conclusión, visualicemos por un momento, y en un juego de inversión etnocéntrica, el siguiente escenario. Imaginemos al indígena que acusaba a Grubb de hurtarle las calabazas de su huerto indagando como un etnógrafo (por supuesto perspectivista) el mundo cultural del misionero, o mejor aún, el de sus descendientes del capitalismo del consumo y de la globalización. Imaginemos que observase la ausencia de voluntades humanas o humanizadas en nuestras ontologías naturalistas y determinase que, en la era del sujeto moderno, la presencia no está garantizada, pues no se reconocen aquellas otras voluntades que pueblan el mundo ni se asegura una relación de reciprocidad entre ellas. Probablemente ese supuesto etnógrafo nos diría que estamos ante un sujeto y un mundo desvalidos.

Bibliografía

Altmann, L. (1994). *Madija. Um povo entre a floresta e o rio*. Instituto Metodista de Ensino Superior, Sao Bernardo do Campo.

Amorim, G. S. (2014). *Os coletivos madija e o ritual do ajie: relações de alteridade entre os kulina no Baixo Juruá*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Amazonas.

Berardini, S. F. y Marrafa, M. (2016). «Presenza e crisi della presenza tra filosoia e psicologia». *Consecutio Rerum*, Anno I (1): 93-112.

Bergé, C. (2001). «Lectures de De Martino en France aujourd'hui». *Ethnologie française*, 31 (3): 537-547.

Cases, C. (2004). «Introducción» a *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Croce, B. (2004). «En torno al magismo como edad histórica». Apéndice a *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

De Martino, E. (1959). *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli

De Martino, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (a cura di C. Gallini). Torino: Einaudi.

De Martino, E. (1995). *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*. Lecce: Argo.

De Martino, E. (1997). *Il mondo mágico*. Torino: Bollati Boringhieri.

De Martino, E. (2000). *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.

De Martino, E. (2002). *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Bellaterra Ediciones.

De Martino, E. (2004). *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Descola, P. (2011). «Human natures». *Quaderns de l'institut Català d'Antropologia*, (27): 11-26.

Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esteban, M. L. (2016). «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable». *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, (19): 75-93.

Ferrari, F. (2014). *Ernesto de Martino on religion. The crisis and the presence*. London; New York: Routledge.

Gallini, C. (2000). «Introduzione». En: *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri.

Grubb, W. B. (1911). *An unknown people in an unknown land. The Indian of the Paraguyan Chaco*. London: General Books.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Lévi-Strauss, C. (1987). *Myth and meaning*. New York: Routledge.

Lévi-Strauss, C. (2002). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, C. (2014). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Lorrain, C. (1994). *Making Ancestors: the symbolism, economics and politics of genderamong the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*. Tesis de doctorado. Cambridge: University of Cambridge.

Lorrain, C. (2000). «Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia». *The Journal of the Royal Anthropological Institute,* 6 (2): 293-310.

Mancini, S. (2004). «Postfacio». En: *El mundo mágico.* Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Martínez Hernáez, A. (2007). «Cuando los animales eran humanos. Mito e identidad entre los Madihá del Medio Juruá (Amazonas, Brasil)». *Quaderni di Thule*, pp. 771-777.

Martínez Hernáez, A. (2008). «Quan els animals eren humans. Mite, identitat i malaltia entre els madiha de l'Amazònia brasilera». En Antonio Salcedo (ed.). *Patrimoni, memoria i identitat* (pp. 21-32). Universitat Rovira i Virgili.

Pollock, D. (1985). *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tesis de doctorado. New York: University of Rochester.

Pollock, D. (1996). «Personhood and illness among the Kulina». *Medical Anthropology Quarterly*, 10 (3): 319-341.

Romero Noguera, P. (2013). «Tiqqun en el Sur de Italia: magia, "crisis de la presencia" y crisis del sujeto clásico». *Estudios*, 3-3: 94-106.

Saunders, G. (1993). «Critical Ethnocentrism and the Ethnology of Ernesto De Martino». *American Anthropologist,* 95(4): 875-893.

Silva, D.A. B. (1997). *Música e Pessoalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. Tesis de doctorado. Universidade Federal de Santa Catarina.

Silva, D.A. B. (2017). «Kulina: música e cotidiano». En: *ENCICLOPÉDIA dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kulina> (acceso el 11/07/2018).

Tiqqun, Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire (2001). *Zone d'Opacité Offensive (dit «Tiqqun 2 »)*, 292 pages, autoedición.

Tiss, F. (2004). *Gramática da lingua Madiha (Kulina)*. Sao Leopolodo: Editora Oikos.

Viveiros de Castro, E. (1978). *Os Kulina do Alto Purús-Acre. Relatório de viagem realizada em janeiro-fevereiro de 1978*. Mecanografiado.

Viveiros de Castro, E (2002). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. HAU Masterclass Series. Cambridge University.

Viveiros de Castro, E (2015). *Cannibal metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

D'ERMS, PAGESOS I MOLINS

Jaume Franquesa
Associate Professor
Universitat de Buffalo - Universitat Estatal de Nova York (SUNY)
jaume.franquesa@gmail.com

Resum: A l'Estat espanyol, el desenvolupament eòlic ha seguit un model centralitzat i concentrat en territoris rurals i empobrits, cosa que ha perpetuat una dinàmica extractiva: mentre que els beneficis i l'electricitat són transferits a altres llocs, les zones productores són assimilades a un erm, és a dir, desvalorades econòmicament i moralment. Aquest article, basat en un treball de camp etnogràfic de llarga durada a la Catalunya meridional, té dos objectius principals. El primer, mostrar que aquest moviment dialèctic —valoració del vent i desvaloració del territori i dels seus habitants— és funcional per als interessos dels promotors eòlics, ja que permet justificar la seva activitat i abaratir-ne els costos. El segon, examinar les resistències, especialment les de caràcter quotidià que el desenvolupament eòlic ha generat. En aquest sentit, paro especial atenció a la demanda de dignitat que ha articulat aquestes resistències a la regió, argumentant que cal entendre-la com a part d'una trajectòria de lluita orientada a reproduir les condicions objectives i subjectives que fan possible el sosteniment i la valoració de les formes de vida locals.

Paraules clau: dignitat; energia eòlica; Terres de l'Ebre; desvaloració; sistema elèctric.

Abstract: In Spain, the development of wind energy has followed a centralized pattern, imposing an extractive dynamic upon the impoverished, rural regions that accommodate the bulk of production. Thus, while profits and electricity are transferred elsewhere, producing regions are treated as waste, i.e. economically and morally devalued. Based on long-term ethnographic fieldwork in the producing region of southern Catalonia, this paper has two main goals. First, it shows that this dialectical movement—valuation of wind, devaluation of turbine sites and those who inhabit them—is beneficial to the business interests of wind developers, legitimating their activity and reducing their costs. Second, it examines the broad range of forms of opposition with which wind energy development has been met in the region, placing special emphasis on everyday forms of resistance and the demand for dignity that they revolve around. I argue that this demand, which possesses a strong political component, should be understood as a key component within a local trajectory of struggle oriented to reproduce the objective and subjective conditions that make local livelihoods possible and valuable.

Keywords: dignity; wind energy; waste; southern Catalonia; devaluation.

> L'abaratiment [de la naturalesa] té sempre dues cares. L'una té a veure amb el preu: reduir costos, directes i indirectes, al capital. L'altra és eticopolítica: abaratir [...] en el sentit de tractar com a no digne de respecte (Moore, 2017: 600).

Aquest article pretén atansar al públic catalanoparlant algunes de les idees principals d'un llibre que he publicat recentment en anglès, intitulat *Power struggles: Dignity, value, and the renewable energy frontier in Spain* (Franquesa, 2018). Aquesta monografia ofereix un recorregut, crític i etnogràficament situat, pel darrer mig segle d'història de la Catalunya meridional, centrat a descriure la manera com els seus habitants s'han relacionat amb una plètora d'instal·lacions i projectes de producció energètica (des de preses hidroelèctriques i centrals nuclears fins a parcs eòlics). Si bé el llibre mostra el profund impacte que aquest procés ha tingut sobre les formes de vida locals, el seu objectiu va més enllà. És la meva convicció que entendre aquestes vides, escoltar aquestes veus, ens pot ajudar no només a comprendre millor el sistema elèctric i els debats energètics a Catalunya i a l'Estat espanyol (així com les estructures de poder que els apuntalen), sinó també a construir un altre model energètic, renovable i renovat, que sigui capaç de nodrir processos emancipadors.

Atès l'abast de la temàtica abordada, en aquest article he optat per limitar-me a l'anàlisi d'un sol aspecte procurant descriure'n les principals característiques i contradiccions. Em refereixo al desenvolupament de l'energia eòlica, un procés que s'inicià al sud català a principis de segle i, amb alts i baixos, ha seguit fins avui, i que ha donat peu pel camí a nombrosos debats entre la població local. La meva descripció es basa, fonamentalment, en onze mesos discontinus de treball de camp etnogràfic dut a terme entre 2010 i 2014 a les comarques de la Terra Alta, la Ribera d'Ebre i el Priorat. Més concretament, en aquest article el pes de la descripció recaurà sobre el procés d'instal·lació de tres centrals o parcs eòlics al redós de la Fatarella, el municipi, de poc més de mil habitants i situat al nord de la Terra Alta, on vaig desenvolupar el gruix de la meva recerca. L'article també beu de les entrevistes —al voltant d'una trentena— realitzades a persones amb posicions orgàniques de responsabilitat i que po-

den ser dividides en dos grups: actors vinculats al món eòlic (promotors eòlics, enginyers, taxadors de terra, càrrecs governamentals, membres de la patronal, etc.) i persones destacades de l'àmbit local (alcaldes i exalcaldes, càrrecs del Consell Comarcal, líders de plataformes, ecologistes, etc.).

Malgrat que l'article no vol ser un resum del llibre, sí que he intentat maximitzar el nombre de temes abordats. A canvi, he reduït el volum de citacions bibliogràfiques, sacrificat certa atenció pel detall etnogràfic i obviat en gran mesura les dades de caràcter quantitatiu, elements tots ells que el lector interessat podrà trobar al llibre. Aquesta tria expositiva té també traducció en l'estil narratiu, construït a partir de la combinació de veus etnogràfiques i digressions de caràcter teòric. Aquells que trobin aquest estil enfarfegat, poden anar directament a la part final de la primera secció, on exposo succintament els principals arguments de l'article.

1. Poder i conflicte

En anglès, la paraula *power* identifica tant l'energia com el poder polític. Aquesta polisèmia —que en català podem rastrejar en termes com ara *força*— permet entrellucar l'íntim lligam entre energia i poder, o sia, entre el poder sobre la naturalesa i el poder sobre les persones. I, tanmateix, aquesta connexió sol romandre invisible: rares vegades ens adonem que l'encesa d'un interruptor està connectada al treball d'uns i a les fortunes d'uns altres, a certes formes de govern o a l'explotació de la naturalesa. A través de tal invisibilització —un atribut clau del poder, com explica Bourdieu (2008)— l'energia se'ns presenta com a quelcom abstracte, una mera magnitud aparentment aliena a les relacions socials i, per tant, immune a l'anàlisi social.

Aquesta perspectiva afecta la nostra comprensió dels processos de transició energètica, vistos així com a meres substitucions de les tecnologies i les fonts emprades per a l'aprovisionament energètic. Des d'aquesta perspectiva mecanicista, les renovables necessàriament impliquen una ruptura amb el present heretat i assenyalen un futur, ja prefigurat, que serà més just i ecològic. Aquesta comprensió en termes de ruptura parteix, doncs, d'un concepte d'energia estret i abstracte que l'aliena de les

estructures socials i els significats culturals amb els quals està entrelligat. La meva recerca pren com a idea de partida, i ho demostra, que aquestes relacions són de màxima importància, que cal subjectar l'energia a l'anàlisi social i que la clau de les renovables està no tant en el *què* com en el *com*, i que per tant és necessari estudiar la manera com són desenvolupades.

En els darrers anys, la perspectiva descrita ha anat guanyant terreny entre els científics socials que estudien el desenvolupament eòlic. Així es pot observar en el notable volum de producció acadèmica que, des del tombant de segle, s'ha centrat a analitzar, al nostre país i arreu, els conflictes al voltant dels processos d'implantació eòlica. Dins d'aquesta literatura destaquen els intents per a comprendre els motius que, de manera insistent per bé que no unànime, porten certs sectors de la població local a oposar-se a projectes eòlics i, per extensió, a les empreses i administracions que els promouen.

Certament, no és difícil trobar autors (per exemple, Pasqualetti, 2011) que qualifiquen aquestes formes d'oposició com a exemples de fenòmens NIMBY o, com sol dir-se en l'àmbit catalanoparlant, d'una certa «cultura del no», és a dir, com un reflex d'actituds insolidàries, localistes i tancades que anteposen els interessos comunitaris al bé comú.[1] Però aquest marc interpretatiu, dominant durant els primers anys de recerca, ha estat justament criticat pel seu caràcter ideològic, ja que, en posar tota mena de protestes dins el mateix sac de la insolidaritat obstaculitza l'anàlisi del poder i de les desigualtats estructurals (Zografos i Martínez Alier, 2009). De fet, nombrosos estudis han fet evident que la clau està en el com més que no en el què, i mostren que les asimetries de poder entre poblacions locals i empreses eòliques estan sovint en la base d'aquests conflictes.

Així, tal com observa Hvelplund (2014), els conflictes eòlics tendeixen a correlacionar-se positivament amb el poder dels projectes eòlics (grandària dels parcs, centralització del sistema elèctric, caràcter transnacional de les empreses, etc.) i la manca de poder de les poblacions locals, evi-

1 El terme NIMBY és un acrònim de l'anglès *Not in my back yard* ('No al pati de ca meva'). L'expressió «Cultura del no», popularitzada en no poca mesura per Jordi Pujol (Pujol, 2006), féu forrolla a mitjans de la dècada passada, coincidint, i això és revelador, amb els darrers esbufecs de la bombolla immobiliària. Per a una crítica de l'expressió, vegeu Ferran i Casas (2008).

denciada en l'opacitat burocràtica, les migrades rendes que els projectes deixen als territoris afectats i l'absència de mecanismes de control local i participació democràtica en els processos de planejament. Howe *et al.* ho expressen així: «Quan la transició cap a l'energia renovable va de la mà de processos de desenvolupament neoliberal inspirats per una lògica extractiva, és habitual veure com reviscolen modalitats de resistència i de resposta activista de caire horitzontal»[2] (2015: 105). Quan els projectes eòlics es desenvolupen, com és sovint el cas, en territoris rurals marginats i empobrits, aquesta lògica extractiva es fa especialment evident i dolorosa per a la població local (Argenti i Knight, 2015).

Aquestes característiques s'ajusten al cas espanyol, on el desenvolupament eòlic ha seguit un model centralitzat (que descric més endavant) concentrat en zones rurals perifèriques. Catalunya no ha estat aliena a aquesta dinàmica, ja que el desenvolupament eòlic s'ha concentrat a les comarques meridionals del país, una regió històricament periferialitzada i empobrida, amb un teixit industrial feble i una agricultura familiar que sol qualificar-se de recessiva.[3] Així, just un parell d'anys abans que els promotors eòlics fixessin la seva atenció a la regió, el Pla Territorial General de Catalunya, aprovat pel Parlament el 1995, caracteritzava el Priorat i la Terra Alta com a comarques «estancades» (la Ribera d'Ebre a penes quedava més ben parada), i estaven considerades, junt amb la veïna de les Garrigues, les úniques tres comarques catalanes «*sense perspectiva de sortir de l'estancament* ni canviar de vocació principal, és a dir, *sense estratègia de futur*» (Tarroja *et alii*, 2003: 155; la cursiva és meva). A això cal afegir-hi l'alt volum d'instal·lacions energètiques presents a la zona, fins al punt que s'hi produeixi aproximadament dos terços de l'electricitat que es genera a Catalunya a pesar de comptar amb un escàs 3% de la seva població (Saladié, 2011). Aquesta dada és resultat d'un procés d'especialització funcional iniciat durant el *desarrollismo* franquista, precisament el moment històric en què aquestes comarques foren sacsejades per un virulent èxode rural que, atenuat, s'ha mantingut fins a l'actualitat.

2 La traducció de les cites corresponents a bibliografia en anglès és meva.

3 Això s'ha traduït en un seguit d'anàlisis acadèmiques gens menyspreable, tant per quantitat com per qualitat, en especial Castell i Nel·lo, 2003; Sempere, 2008; Zografos i Saladié, 2012; Ariza-Montobbio, 2013; Presas, 2014; Saladié, 2018.

Com mostraré al llarg de l'article, és aquesta combinació de factors —el caràcter centralitzat i poc democràtic del procés de desenvolupament eòlic i la periferialitat i manca de veu i poder que afligeix les zones productores— el que explica la notable oposició despertada a la Catalunya meridional contra el que a la zona s'anomena «massificació eòlica», expressió que palesa que l'oposició s'adreça al *com* més que no pas al *què*.

I, tanmateix, tal com destaca Sempere (2008), no és fàcil dimensionar aquesta oposició. Afortunadament la Fatarella ofereix, en aquest sentit, un avantatge destacable, ja que l'any 2001 el seu consistori, en un exercici exemplar de democràcia, va convocar un referèndum per a conèixer l'opinió dels veïns sobre la possible futura instal·lació d'un parc eòlic al terme: se'n mostrà partidari gairebé un 70% dels votants (que, això sí, no arribaren a un terç del cens). El meu treball de camp permet enriquir i posar en perspectiva aquestes dades. Malgrat que és possible i fins i tot probable que, si se celebrés avui el referèndum, el resultat no variés significativament, és clar que a mesura que anà avançant el procés d'instal·lació dels parcs (acabats entre 2010 i 2012) l'entusiasme a la vila s'anà refredant en paral·lel a l'augment del descontentament. Fins i tot la majoria dels que es mostren partidaris del desenvolupament eòlic sembla estar d'acord que el procés no anà com hauria hagut d'anar. Els habitants de la Fatarella solen emprar dues fórmules per a expressar aquest descontentament. La primera la podem copsar en les paraules d'un dels veïns del poble, en Pere, partidari dels parcs: «Los volíem, los molins, però no així. No s'ha fet de la manera que tocava. *No hem sabut com negociar, o no hem pogut*». La segona fórmula és recurrent en les meves notes de camp: «S'han fet los amos del territori». Ambdues expressions constaten la manca de poder que els locals experimentaren. És a dir, els locals no han pogut negociar perquè els promotors han pogut imposar els seus termes, i han obtingut, així, un ascendent sobre el territori que els permet controlar el procés (i a la inversa).

El principal argument d'aquest article és que la incapacitat dels locals per a negociar no és una conseqüència desafortunada del procés d'implantació eòlica a la Catalunya meridional, sinó la seva condició de possibilitat, allò que el fa viable (és a dir, rendible) ateses les característiques

específiques que aquest desenvolupament adquirí i les circumstàncies històriques en què tingué lloc. La principal mostra d'aquesta relació entre poder eòlic i incapacitat de les institucions i la societat locals la trobem en la manera com els promotors eòlics (i també l'administració, recordem el Pla territorial) avaluen el valor de la terra on s'alcen els generadors i, per extensió, del conjunt del territori. En efecte, les empreses eòliques conceben la terra com el que anomenaré un *erm*, és a dir, com un territori mancat de valor. I atès que aquesta mancança és entesa com a efecte de les activitats que s'hi desenvolupen, s'estén als que l'habiten, practiquen i la posseeixen. En resum, doncs, argumentaré que la desvaloració del territori i del vincle que els seus habitants hi mantenen és un aspecte central —és a dir, necessari— del model de desenvolupament eòlic que s'ha seguit al nostre país i que està en la base dels beneficis econòmics que el vent reporta als promotors eòlics. Per a dir-ho amb altres paraules: la posada del vent al mercat, la seva valoració, s'ha construït sobre la desvaloració dels territoris on s'alcen els parcs o centrals eòliques, cosa que descriu un moviment dialèctic propi de l'apropiació capitalista i extractiva de la naturalesa (Tsing, 2015).

Un segon argument es desprèn d'aquest primer: la resistència local al desenvolupament eòlic —una resistència que a voltes pren forma organitzada i d'altres un caràcter més soterrat i quotidià— emergeix com a resposta als processos de desvaloració descrits. Tal com indica la cita de Jason Moore que encapçala l'article, aquests processos de desvaloració (o abaratiment), claus en l'expansió d'activitats extractives i de la frontera de valor, solen tenir un caire no només econòmic sinó també moral. I això és el que ens permet entendre la forma específica que les pràctiques de resistència adopten a la Catalunya meridional, especialment el fet que aquesta resistència tendeixi a articular-se al voltant de la noció de dignitat (Franquesa, 2016).

Així, doncs, encetaré el cos de l'article analitzant la correspondència entre els beneficis econòmics del promotor dels parcs eòlics a la Fatarella i la manca de poder dels seus habitants, i passaré tot seguit a posar aquesta dinàmica en relació amb les característiques definitòries del desenvolupament eòlic a l'Estat espanyol. A continuació mostraré com el desen-

volupament eòlic de la Catalunya meridional construeix la zona com un erm, per a passar després a analitzar què s'amaga darrere la demanda de dignitat. Com explicaré en les darreres seccions, aquesta demanda ha de ser entesa com a política i econòmica. Intenta defensar un marc de relacions i valors, aliè a l'economia política de la producció energètica, que és clau per a la reproducció dels modes de vida locals i per a la projecció d'una lluita secular dels habitants del sud català per a ser ciutadans de ple dret i amos del seu propi destí.

2. Generadors, valor i màgia

Comentant el paper ideològic de la maquinària durant la revolució industrial, George Caffentzis observa que les grans exposicions universals del segle XIX, més enllà de crear el context adequat per a l'intercanvi capitalista, funcionaren com a grans exhibicions públiques del poder del capitalisme industrial: «Desfilades [...] que exhibien les armes pròpies. El seu èxit fou tal que la màquina i el seu poder esdevingueren l'expressió literària del capital en general» (2013: 153). Avui en dia, la profusa presència de generadors eòlics en la publicitat comercial —una presència que s'estén més enllà del món de l'energia eòlica— suggereix que aquests ginys han esdevingut un nou emblema del «capital en general», però més que no una desfilada armada, aquesta publicitat sembla evocar una revolta pacífica. El contrast entre la imatge icònica del generador eòlic —blanc, elegant, silenciós: l'emblema del disseny intel·ligent— i la foscor, el fum, i el conflicte que associem a l'era industrial, és rotund. L'energia eòlica ens promet un nou tipus de capitalisme —verd, eficient, amable i atrevit— en què l'abús i l'explotació, tant sigui de la natura com del treball, han estat superats. Podem intuir aquest seguit d'associacions en les següents paraules de l'Eudald, el promotor que endegà el desenvolupament eòlic a la Fatarella:

> Quan estudiava, com a enginyer em meravellava com algú, d'una cosa que no li has de pagar a ningú (perquè a Nostre Senyor, per dir-ho d'alguna manera, no li pagues el fluid [el vent], que és la benzina del teu motor elèctric) [...] i en canvi la societat en treu un rendiment, que és

> tenir una energia francament barata. [...] Jo admeto que hi ha una gran possibilitat que [el canvi climàtic] sigui antropogènic, i per tant penso que els cicles de vida els hem de tancar la mateixa generació que els obrim. Perquè no és admissible que ens carreguem un planeta [...] i a més generant un estil de vida que quan hi hàgim de renunciar crearà frustració. Però *la màgia* de tot això és que tenim la solució sobre la taula [l'energia eòlica].

Malgrat que molts devem estar d'acord amb aquest plantejament, vull suggerir que en la descripció de l'Eudald hi podem rastrejar allò que Alf Hornborg (2011) anomena el «poder de la màquina», expressió que fa referència al mecanisme ideològic pel qual la tecnologia ens és presentada com a autònoma, és a dir, productiva en si mateixa (o, com diu l'Eudald: màgica). El seu caràcter mistificador està en el fet que ens fa perdre de vista que la tecnologia sempre requereix aportacions d'energia, material i treball. En presentar la productivitat tecnològica com a mer fruit de l'enginy, «el poder de la màquina» ens oculta els intercanvis desiguals, tant d'ordre econòmic com ecològic, que sostenen tal capacitat productiva.

Per a discernir aquest procés mistificador, podem començar observant que l'Eudald posa en relleu dues virtuts diferents de l'energia eòlica: d'una banda, el fet que el vent és inexhaurible, o, com se sol dir, renovable; de l'altra, que és gratuït o de lliure accés. L'Eudald sembla argumentar que el que fa màgica aquesta energia és la primera característica: el fet que la seva font d'energia sigui renovable i abundant converteix el generador eòlic en una mena de màquina de moviment perpetu, el grial que enginyers i científics de tota mena cercaren fins a l'adveniment de la termodinàmica a mitjan segle XIX. Tanmateix, aquesta comparació històrica és il·lustrativa, ja que, tal com indica Mirowski (1989), l'objectiu últim d'aquests científics i enginyers no era aconseguir un moviment perpetu, sinó màquines que màgicament expandissin valor, és a dir, que fabriquessin diners del no-res. El mateix succeeix amb l'Eudald. Per més que no tinguem motius per dubtar del seu compromís ecològic, com a empresari que és, el principal objectiu de l'Eudald no és salvar el planeta ni convertir en útil el que romania ociós, sinó crear un valor apropiable en forma de beneficis. I en aquest sentit, el que més el captiva de l'ener-

gia eòlica és la segona virtut, a saber: el fet de no haver de pagar el vent a ningú. Aquesta gratuïtat, unida al seu caràcter inexhaurible, fa que el generador pugui aparèixer als ulls del promotor eòlic com una màquina de fabricar diners *a canvi de res*.

Després d'una dècada desenvolupant tres projectes eòlics al nord de la Terra Alta, el 2010 l'Eudald els vengué a EdP, l'antiga empresa pública d'electricitat portuguesa, avui privatitzada, i una de les principals propietàries d'energia eòlica a escala mundial. En contrapartida, l'Eudald rebé 28 milions d'euros, una quantitat que, exagerant una mica, podem dir que va obtenir a canvi de res, ja que va vendre els parcs eòlics abans de construir-los. Com solen dir els terraltencs, l'Eudald només va vendre «paper»: els convenis amb els ajuntaments de la Fatarella, Vilalba dels Arcs i Corbera d'Ebre, els contractes amb els propietaris dels terrenys que haurien d'allotjar els parcs i els drets de pas que havia obtingut —bé via contracte, bé via expropiació— per a construir una línia elèctrica de vint quilòmetres que connectaria els futurs parcs amb la xarxa elèctrica general al terme de Riba-roja d'Ebre. Així és com el promotor explica el rendiment que va treure de la seva inversió:

> Si me'n donaven 17 [milions] la banca, aquets me'n van donar el doble [...] Nosaltres teníem moltes ofertes de compra... i és que, *bueno*, no crec que ni les drogues donin lo que ens donaven. Però, és clar, tu agafes un full en blanc, i agafes un enginyer, que ja el tens pagat, i jo mateix, que ja tinc el sou pagat, te'n vas a veure el pagès cada dues setmanes i pam, pam. Quin cost té, això, si formen part ja de l'estructura? El cost de la instància i d'acabar llicenciant el parc eòlic, te'n donin el que te'n donin, si el cost ha sigut zero, per dir-ho d'alguna manera, el rendiment és infinit.

En aquesta descripció, el no nat parc eòlic apareix com una màquina de fabricar diners a canvi de res. L'Eudald, doncs, ha fet màgia. Però, com tota màgia, aquesta també conté un element mistificador que cal que desemmascarem. És a dir, cal que esbrinem com és que l'Eudald pot tractar determinades condicions d'accés al vent com a mers accidents sense importància. De fet, sabem que si bé el vent és gratuït, accedir-hi té costos, principalment el cost de l'obra i la tecnologia, el cost d'obtenir llicències i permisos, i el cost de controlar el sòl on s'avaren els generadors. Amb el

benentès que l'Eudald no hagué de sufragar el primer d'aquests costos, el seu «rendiment infinit» recolza sobre dos elements. El primer, el baix preu que pagà als propietaris de terres («te'n vas a veure el pagès cada dues setmanes i pam, pam»), operació que, com mostraré més avall, suposa tractar el territori com a quelcom sense entitat ni valor. El segon, l'agilitat amb què és capaç d'aconseguir les llicències, cosa possible, d'una banda, per la desigualtat de poder entre la seva empresa i els petits ajuntament de la zona, i, de l'altra, per les relacions de confiança que la seva empresa manté amb l'administració, forjada a través d'una dilatada trajectòria de la seva empresa en el món de l'obra pública.

3. Centralització, concentració i bombolla immobiliària

Podem veure, doncs, com el valor que l'Eudald ha estat capaç de produir i apropiar-se no és el simple fruit del seu enginy. Ben al contrari, depèn d'un camp de «relacions de valor» (De Angelis, 2007) que estructuren l'apropiació de la naturalesa i l'organització del treball. Més específicament, se sosté sobre tres característiques que han definit el desenvolupament de l'energia eòlica a Espanya i que, convé dir-ho, posen en evidència el seu alt grau de continuïtat amb el sistema elèctric preexistent. Aquestes tres característiques són: centralització, dependència del creixement econòmic i concentració.[4]

Pel que fa a la primera, basti observar que el desenvolupament eòlic espanyol ha estat capitanejat per una sèrie de grans empreses, entre les quals destaquen els quatre principals membres del que sol conèixer-se com l'«oligopoli elèctric» (Enel/Endesa, Iberdrola, EdP i Gas Natural). Cal així mateix subratllar que, malgrat la seva aposta per l'eòlica (molt més clara, val a dir, en alguns casos que no en d'altres), la base de negoci de totes aquestes empreses ha romàs ancorada en l'àmbit de l'energia convencional (fonamentalment, centrals tèrmiques de tota mena i hidroelèctriques). Al costat d'aquestes grans empreses, hi trobem una sèrie de promotores mitjanes, sovint connectades, com és el cas de l'Eudald, amb el

4 Podeu trobar una descripció més detallada d'aquestes característiques a Franquesa (2018: 131-165). Per a una col·lecció de visions crítiques sobre el desenvolupament del sector elèctric durant la bombolla immobiliària i la crisi posterior, vegeu Barcia Magaz i Romero (2014).

sector de la construcció, que històricament han controlat al voltant d'un quart de la potència eòlica instal·lada.

En segon lloc, el desenvolupament eòlic es produí en un context de demanda elèctrica creixent dins el marc del que anomeno «segon miracle espanyol» (Franquesa, 2017). L'expressió fa referència al procés d'expansió que visqué l'economia espanyola durant la primera dècada del segle, nodrit per una activitat constructiva sense precedents que impulsà fortament a l'alça la demanda de materials i energia. El frenesí constructiu tingué diversos impactes sobre el sector elèctric, entre els quals cal destacar la seva creixent interpenetració amb el sector de la construcció, així com l'augment sobredimensionat de la potència instal·lada, resultat de la creació de noves centrals renovables (sobretot eòliques) i, molt especialment, de cicle combinat.

La dependència del desenvolupament eòlic envers el creixement econòmic tingué dues conseqüències altament negatives. D'una banda, minimitzà l'impacte de les renovables sobre l'emissió de gasos d'efecte hivernacle, que només començà a baixar a partir de l'esclat de la crisi el 2008. D'altra banda, amb l'esclat de la crisi, la reducció de la demanda, en conjunció amb el sobredimensionament de la capacitat instal·lada, impel·lí les empreses de l'oligopoli a llançar un atac en tota regla contra el desenvolupament eòlic a fi de salvaguardar els seus interessos no renovables, cosa que va forçar el govern a posar en marxa un seguit de mesures legals que conduïren a la paràlisi que ha viscut el sector en els darrers anys. Així, la capacitat eòlica instal·lada, que creixé a un ritme d'entre 1.000 i 2.000 MWh entre 2001 i 2012, ha romàs totalment estancada des de la darrera data.

Finalment, i com ja he suggerit anteriorment, trobem el procés de concentració. En contrast amb el seu desenvolupament en altres moments històrics i en altres països (el millor exemple és Dinamarca durant els vuitanta i noranta), l'expansió eòlica espanyola tingué lloc a partir de la instal·lació de centrals relativament grans (de 20 a 40 generadors), concentrades en territoris rurals empobrits i escassament poblats. Així, el desenvolupament eòlic ha evitat la costa i els centres metropolitans i industrials, o sia, les àrees geogràfiques que concentren més població i

riquesa i on els preus del sòl són més elevats. Aquesta distribució espacial mostra que el sistema elèctric espanyol en general, i el desenvolupament eòlic en particular, es construeix a partir de la divisió funcional entre zones geogràfiques centrals i perifèriques, i la referma.

Aquesta darrera característica és bàsica per al meu argument. Per a il·lustrar-la empraré un anunci televisiu de la companyia Iberdrola que s'emetia durant el meu treball de camp; molts lectors el deuen recordar. A la pantalla hi veiem un home de mitjana edat dret a la sala d'estar de ca seva, inequívocament urbana i moderna, al mig de la qual hi ha, ai las!, un generador eòlic en marxa. L'home, amb el rostre atordit, es dirigeix a la pantalla mentre va esquivant les pales de la màquina: «Per a estalviar amb Iberdrola, cal que tingui un molí a casa?» Una veu en *off* ràpidament el tranquil·litza: «No», li diu, «només cal que contractis el rebut de la llum amb Iberdrola». L'home esbossa un somriure i tot seguit entra la cortina musical que clou l'anunci.

En explicar als consumidors que poden gaudir dels beneficis de l'energia eòlica sense haver d'amoïnar-se per les seves inconveniències, l'anunci oculta dos fets clau. En primer lloc, que just a l'època que l'anunci es retransmetia l'oligopoli estava duent a terme una campanya sense treva contra aquells que tenien generadors renovables «a casa», un atac que culminaria el 2015 amb l'aprovació de l'anomenat «impost al sol», que estableix restriccions draconianes contra l'autoconsum elèctric. En segon lloc, l'anunci passa per alt que l'energia eòlica que Iberdrola ven ha estat produïda en algun lloc: en racons rurals marginats on es concentra la producció eòlica, tals com la Terra Alta. En veure l'anunci, molts dels seus habitants, emprenyats, em deien: «Alguns de natros sí que los tenim a casa, estos molins!». Així doncs, l'anunci ens revela dues condicions fonamentals dels beneficis empresarials de companyies elèctriques i promotors eòlics: la separació entre producció i consum, i la ubicació de les centrals eòliques en un sòl que és barat perquè els seus propietaris no tenen veu.

4. Erms

A l'Estat espanyol, el negoci eòlic requereix llocs el valor dels quals pugui ser reduït a la mínima expressió, habitats per persones a qui el record persistent del poc valor del que posseeixen els obliga a ser dòcils. Això li permet tractar la terra que ha d'allotjar els generadors (i la gent que l'habita) com un *erm*. El meu ús del mot *erm*, traducció imperfecta del terme anglès *waste*, s'inspira en l'obra teòrica que al voltant d'aquesta noció ha elaborat el geògraf Vinay Gidwani al llarg de dos decennis (per a una visió de conjunt, vegeu Gidwani, 2012). En el seus treballs inicials, Gidwani analitza com l'administració colonial britànica a l'Índia emprà la categoria legal de *waste* (o *wasteland*) i mostra que, en identificar certes parcel·les de terra com a improductives (o sia, no creadores de rendes mercantilitzables), aquesta categoria serví per a justificar processos de despossessió i desplaçament. El concepte ràpidament s'estengué més enllà de la terra per a abraçar aquelles activitats humanes que havien dut la terra a la seva condició.[5]

Més recentment, Gidwani ha adoptat una perspectiva més abstracta i ha tractat la noció de *waste* com una categoria analítica més general, capaç d'il·luminar la lògica del capitalisme quant a ordre econòmic, ecològic i moral. Tal extensió parteix del fet d'observar la riquesa semàntica del terme *waste* —allò irracional, estancat, ineficaç, desordenat, sense direcció— que, afegeixo, no és gaire diferent del camp semàntic associat al vocable català *erm*: el que és inútil, estancat, inculte, improductiu, desolat, abandonat, va, ociós.[6] Aquesta pluralitat de significats, observa Gidwani, troba la seva coherència en contrast amb la definició capitalista de valor. En tant que se li oposa, el valor ha de disciplinar i conquerir el que és erm. Això es fa especialment obvi quan ens adonem que la noció d'erm sempre conté una doble dimensió. La primera és negativa: el que és innecessari o sobrer, descartable; la segona, positiva: el que pot ser rescatat, un potencial desaprofitat. Aquests dos aspectes s'articulen dialècticament: és perquè certs territoris i persones són construïts com a

5 Podem observar que la categoria de *waste* ve a correspondre's —tant en el significat com en l'ús— amb la noció castellana de *tierras baldías*, clau en el procés colonial a l'Amèrica Llatina.

6 Per a una exploració d'aquest joc d'associacions metafòriques, remeto a l'anàlisi que Joan Frigolé (1995) fa de l'obra *Yerma*, de García Lorca.

erms —residuals, marginals, inútils, estancats— que el capital pot justificar la necessitat d'intervenir per a fer-los productius. Gidwani conclou que aquesta dialèctica divideix el món entre dos tipus de persones i d'espais. Hi ha persones el treball de les quals és valorat i recompensat i la vida de les quals és tractada com a digna de ser cultivada, mentre que la vida d'altres persones, percebudes com a irrellevants per al funcionament del mercat i de la societat, és abaratida, usada i fàcilment descartada.

A la Catalunya meridional, cadascun dels projectes energètics plantejats durant el darrer mig segle ha estat presentat com una oportunitat ineludible per a redimir la regió i rescatar-la del seu estancament.[7] I tanmateix, amb cada nova ronda d'inversió la regió ha mantingut la seva trajectòria de despoblació, empobriment i declivi agrari. El desenvolupament energètic ajusta la regió a la llei capitalista del valor, però en el mateix procés qualsevol pràctica que no serveix al sector energètic —el vincle amb el territori, les protestes i resistències, l'estil de vida autònom del pagès, les iniciatives d'autogestió, els esforços per a generar autoestima i valor endogen— ha de ser construïda com a ineficient i ineficaç, com allò que fa el territori erm i el condemna a l'estancament. És així que hom pot justificar la necessitat d'intervenir-hi, cada nou projecte presentat com una oportunitat que els locals *no poden* deixar escapar. El desenvolupament eòlic no ha estat una excepció i ha situat els habitants locals com una nosa, un obstacle que els promotors han de superar per a accedir al valor.

En posaré un exemple etnogràfic. El Daniel és un pagès retirat de la Fatarella. A la vila, el Daniel està considerat «un pou de saviesa», una de les persones que millor coneix el terme i les pràctiques agrícoles tradicionals. És per aquesta raó que, el 2006, l'Eudald el llogà perquè donés un cop de mà al seu equip d'enginyers, que en aquell moment estava embrancat a obtenir els drets de pas que li permetrien construir la línia elèctrica abans mencionada. Durant mesos, el Daniel acompanyà l'equip per a ajudar a identificar els propietaris de les parcel·les afectades, a fi que la companyia pogués negociar amb ells. La relació entre les dues parts,

7 L'exemple més clar d'aquest discurs en relació amb l'energia eòlica és Lleonart *et al.* (2008). Per a una crítica d'aquesta perspectiva, aplicada al cas nuclear, vegeu Ferrús (2004).

però, es va anar tensant a mesura que la companyia començà a fer ús del procediment d'expropiació forçosa (justificat en la designació d'utilitat pública de la línia), una pràctica que va posar en peu de guerra molts propietaris i que va contribuir a generar un intens conflicte al municipi entre els partidaris i els detractors dels parcs eòlics. És en aquest context de tensió que un dels membres de l'equip, una enginyera especialitzada en valoració de terrenys agraris, féu un comentari que empenyé el Daniel a deixar de col·laborar amb la companyia. Així és com ell ho conta:

> Quan anava amb los de la companyia [l'enginyera] de sobte me va dir: «I vostè, no hi ha cap finca on li vagi molí?» [...] «Estic content que no me toco molí», li vaig dir, perquè, clar, si no en tinc cap encara soc amo jo; un cop hi posen una estaca ja passen a manar ells. I los dels molins van seguir: «Però si aquestes terres no valen res i ara venen els molins i podeu tocar diners!» I això ja va ser massa: «Escolta, que m'has vist cara de passar gana, a mi? Jo he viscut d'estes terres! No valdran res per a tu!». I ella va i hi torna: «I aquí jo no entenc perquè seguiu *resistint* amb aquestes *terres miserables* que teniu». «Des que es va acabar la guerra jo i la meva família hem viscut d'estes terres, i vam arribar a ser vuit boques a taula. Estes terres, si les coneixes, si saps portar-les, te poden donar molt, però has de saber portar-les», això és lo que li vaig explicar [...] Però avui li diria que me'n posés un a cada tros. Lo parc eòlic lo fan igual, tant si volem com si no, com lo cementiri nuclear. Los que no tenim molí mos fotem, i ho veiem igual.

L'enginyera tractà les terres del Daniel com un erm, i això a pesar que el promotor necessitava terra com la seva per a tirar endavant un negoci multimilionari. Més enllà, com es pot veure en la reacció del pagès, és tota la seva vida que era tractada com un erm, presentant el seu vincle amb la terra (del qual es derivava un coneixement que l'empresa necessitava) com una resistència atàvica i inútil. En els mesos i anys següents, les pràctiques dels promotors (primer l'Eudald, després EdP) vindrien a confirmar la idea que la companyia tractava el conjunt del territori com un erm: les expropiacions, el traspàs de propietats, el dany (posteriorment reparat) a les parets de pedra seca, la sospita de favoritisme en l'adjudi-

cació de generadors, la impossibilitat de negociar els termes dels contractes, l'amenaça de dur el generador a finques veïnes si el propietari no s'avenia als termes de l'empresa, la insinuació insistent que els vilatans només actuaven per enveja, etc.

El traspàs de propietat per part de quadrilles de treballadors que operaven en finques veïnes, encara que rarament malintencionat (o potser especialment per això), resultà especialment dolorós per als propietaris locals —no tant pel traspàs en si com per la manca de respecte que implicava. Així ho il·lustra la resposta que un capatàs donà a la Mari, infermera de professió i propietària d'algunes poques parcel·les de terra a la Fatarella, davant la seva queixa: «Esto no es propiedad privada, señora, esto es el monte». Podem entendre millor el mal que aquest comentari feu a la Mari si tenim en compte que els habitants de la Fatarella entenen el treball de la terra com una tasca constant de mantenir la garriga («el monte») a ratlla. Si fer de pagès és *cuidar* la terra, *tenir-ne cura*, a fi de dotar-la de propòsit i direcció, «la garriga» és la metàfora per antonomàsia d'allò *deixat* i *desendreçat*.

Això no obstant, el que més molestà els vilatans foren els pocs escrúpols de l'empresa a l'hora d'enfrontar els veïns. Els parcs eòlics introdueixen una desigualtat fonamental entre dos tipus de propietaris de terres: aquells a qui, com se sol dir, «els toca un molí» (i reben a canvi un contracte d'arrendament substancial), i aquells la terra dels quals ha d'allotjar la infraestructura associada (camins, rases, cablejats, etc.) que a canvi de cedir el dret de pas s'han de conformar amb compensacions més modestes o fer front a l'expropiació. El desenvolupament eòlic creà esquerdes entre els afortunats a qui els havia «tocat» un aerogenerador i els que s'havien de resignar a «veure'ls». Per a parlar de la zitzània que se sembrà, a la Fatarella solen emprar una expressió penetrant: «Ho van fer garriga». L'expressió «fer(-se) garriga» és sovint emprada per a descriure qualsevol producte humà que ha perdut direcció i cohesió: un camp ermat, un paisatge deixat (o sia, no cuidat), una casa que perd nom i propietat, o, com és aquí el cas, una vila consumida per conflictes interns.

En aquest sentit el comentari final del Daniel és esclaridor. Després de narrar orgullosament la seva reacció, afirmant que prefereix ser amo de

«lo seu» als diners dels generadors, acaba admetent, mig de broma mig de veres, que tant de bo en tingués un a cadascuna de les seves set parcel·les. Per al Daniel, el fet que els vilatans no haguessin sabut negociar i *fer valer* els seus termes, que les institucions no haguessin sabut establir les condicions que fessin aquesta negociació possible, i que tot això resultés en l'erosió de la convivència, sembla venir a confirmar que, tal vegada sí, la seva vila és un erm.

El comentari del Daniel ens revela el limitat repertori de respostes que els habitants de la Fatarella, i per extensió de la Catalunya meridional, tenen a l'abast enfront dels projectes i infraestructures energètiques. Fonamentalment, les opcions es poden reduir a una alternativa simple: o bé rendir-se a la lògica de l'Estat i les empreses energètiques, acceptant que la seva vida és un erm, o bé lluitar contra aquesta lògica reivindicant la seva dignitat.

5. Dignitat

Des dels anys setanta, els catalans del sud s'han oposat a cada nou projecte energètic a través del reclam de la seva dignitat. Aquest reclam estructura un marc moral que s'articula en dos moments diferenciats, per bé que sovint s'encavalquin. El primer moment emergeix com a indignació, una reacció encesa contra l'acceptació passiva d'allò que ataca la seva dignitat. La dignitat és, en aquest sentit, el contrari de la resignació i la deferència, així com també un rebuig a concebre's com algú altre: acceptar que hom és un erm suposa reconèixer que hom vol ser qui no és. El segon moment emergeix com una afirmació de la dignitat pròpia, entesa ara com a *vàlua*, és a dir, com la vàlua del conjunt de la regió, dels seus habitants i de la seva terra. També —i això és clau— proclama la vàlua del vincle històric entre persones i territori, un vincle que està a la base de la construcció de la regió com un erm, però també de les estratègies que permeten la reproducció dels modes de vida locals. Sintetitzant, doncs, podem dir que l'afirmació de dignitat s'oposa a la lògica que erma el territori i els seus habitants, i proclama una vàlua que, encara que mai plenament autònoma, és aliena a la definició capitalista del valor.

A la Catalunya meridional, la lluita per la dignitat pren dues modalitats: formes d'oposició organitzada i formes de resistència quotidiana. En el cas concret dels parcs eòlics, aquesta resistència quotidiana pren expressions molt diverses i, sovint, poc òbvies. La trobem, principalment, en l'alta proporció de propietaris que rebutjaren el contracte que els oferia la companyia per a obtenir drets de pas, fins i tot quan penjava sobre ells l'amenaça de l'expropiació —a la Fatarella, al voltant d'un quart dels drets de pas s'obtingueren via expropiació. També la trobem en les permanents sospites sobre els tractes de favor a l'hora d'adjudicar generadors, o en estirabots freqüents com aquests: «No sé quan, però un dia la fotré en terra, aquesta cosa», «Tots los veiem i sentim, estos mamotretos» o «Això era un cementeri, i ara mos hi han posat les creus». La podem discernir també en una sèrie de queixes que, gratant un poc, suggereixen una crítica al sistema elèctric i el model de desenvolupament eòlic: «Amb el munt que en fem aquí, hauríem de tenir l'electricitat gratis aquí a lo poble», «I per què no han posat los molins als comuns [zona de propietat municipal]?» o «I com és que aquestes empreses se fan riques? L'energia hauria de ser pública».

El rol que la noció de dignitat juga en aquesta resistència quotidiana pot ser copsat llegint la següent cita, extreta d'una queixa escrita presentada al jutge per alguns propietaris de la Fatarella durant un procediment d'expropiació forçosa:

> S'ha de valorar la zona afectada, no solament com a metres quadrats, sinó com una terra que s'ha anat construint i modelant al llarg dels anys per moltes generacions, i no té preu la seva vàlua immaterial i moral. La nostra terra és el nostre riu Ebre, la nostra Sagrada Família. Ningú vol transvasar l'Ebre o desfer la Sagrada Família per fer-hi un aparcament. Quin valor es donaria al transvasament de l'Ebre o a l'enderroc de la Sagrada Família? I a la nostra terra i al nostre paisatge? [...] Ens han humiliat dient que ens feien un favor pagant per uns terrenys que no valen res. Oblidant que la nostra terra no són solament metres quadrats. Oblidant que és una terra feta a cops de sang. [...] Cal respectar la dignitat de les persones.

En la cita, podem observar els dos moments descrits anteriorment. La indignació conviu amb l'afirmació de la vàlua del territori, una vàlua que es desprèn del treball de generacions, acumulat en el paisatge, i molt especialment en l'arquitectura de pedra seca, clau per a fer-lo productiu, habitable i atractiu, és a dir, per a donar-li forma i sentit.

6. Afirmació política, models de desenvolupament i crisi econòmica

Tornaré més endavant sobre aquesta resistència quotidiana, però m'agradaria centrar-me ara en les formes d'oposició organitzada. En aquest sentit, cal destacar el que es va anomenar la «revolta de l'Ebre», un destacadíssim cicle de mobilització que tingué lloc a les Terres de l'Ebre durant els primers anys d'aquest segle, on coincidiren l'oposició al transvasament de l'Ebre i a la tèrmica de Móra amb la lluita contra la massificació eòlica. La demanda de dignitat fou un element clau de la mobilització, tal com deixà escrit Manolo Tomàs, figura cabdal de la Plataforma en Defensa de l'Ebre (PDE): «La nostra terra representa el sud de Catalunya, amb tots els significats de la paraula *sud*. [...] La voluntat que expressem la gent de l'Ebre és la voluntat de ser i d'existir. Natros en diem *dignitat ebrenca* [...] Natros volem l'equilibri territorial [...] defensem el dret de la perifèria a poder viure dignament» (Tomàs, 2002: 8-9).

És de gran importància tenir en compte que aquesta revolta forma part d'una trajectòria històrica més extensa. S'inaugura amb la campanya d'oposició contra els pantans de Xerta i Garcia, i continua, ja a finals dels anys seixanta i setanta i la primera meitat dels vuitanta, amb l'esclat de la lluita antinuclear, i, un cop ja passada l'embranzida de la «revolta de l'Ebre», amb l'oposició a nous projectes (Castor, magatzem nuclear, etc.).[8] Aquesta dinàmica de lluita ha obtingut victòries importants, i ha tingut un paper clau a l'hora d'evitar molts d'aquests projectes (nuclears

8 L'obra clau per a conèixer la primera fase de la lluita és Garcia (1997). Per a la segona fase, inaugurada al voltant del canvi de segle, no existeix, que jo sàpiga, cap obra amb una voluntat de síntesi global comparable. Això no obstant, el lector pot consultar, a més de les anàlisis del conflicte eòlic abans ressenyades, l'àmplia bibliografia sobre la lluita contra el transvasament, així com els reculls oferts des de 2003 per l'*Anuari territorial de Catalunya* i altres obres de conjunt sobre l'anomenat «moviment de defensa del territori» (per exemple, Alfama *et alii*, 2007) .

de l'Ametlla, parcs eòlics del Montsant, cementiri nuclear, etc.). Aquests èxits i la capacitat de mobilització d'aquestes lluites deriven del ressò que aquestes formes d'oposició organitzada han trobat entre la població local, i que pot ser rastrejat en la reivindicació compartida de dignitat.

L'oposició a la «massificació eòlica» ha de ser entesa dins d'aquesta trajectòria històrica més àmplia. Aquesta connexió queda palesa en la resposta que em va donar la Teresa, una activista de referència de la PDE, quan li vaig demanar com calia entendre la relació entre elles d'aquest conjunt de lluites contra projectes específics: «Són lluites germanes, lluitem contra un mateix model de desenvolupament en què som perifèrics: rebost d'aigua i energia, i abocador de tot Catalunya, nuclear o no». La Teresa descriu aquestes lluites diverses com a episodis singulars d'un llarg conflicte de distribució ecològica (Martínez Alier, 2004) desfermat pel degoteig incessant de projectes que creen una desigual distribució de càrregues i beneficis ecològics entre la Catalunya meridional i altres parts del país. Al cor de l'oposició hi trobem el rebuig a ser un lloc d'extracció. Amb la seva indignació històrica, els activistes han buscat afirmar que la regió no seguiria tolerant passivament una situació considerada injusta. Així, la «revolta de l'Ebre» fou viscuda per molts habitants de la Catalunya meridional com un moment clau d'afirmació política, la culminació d'un llarg procés històric pel qual la regió adquirí una veu pròpia. Així es pot observar en un manifest del 2007 signat per diverses plataformes, significativament intitulat *Ja n'hi ha prou*: «La comunitat ebrenca ja no tolera les múltiples agressions al seu territori [...] agressions que *ens malmeten la terra i ens deixen sense futur*. [...] Però des de l'any 2000 [...] hem guanyat la nostra dignitat i hem après a organitzar-nos i fer-nos respectar. [...] Ara ja no som súbdits submisos, sinó ciutadans i ciutadanes que hem après a lluitar i lluitarem».[9]

A fi d'entendre com la indignació coexisteix amb l'afirmació de dignitat —i, igualment important, comprendre l'articulació entres resistència quotidiana i oposició organitzada— és necessari observar que els conflictes al voltant dels projectes energètics en general, i contra la massificació eòlica en particular, solen expressar-se a la regió com una lluita entre dos

9 Vegeu <http://www.plataformaterraalta.com/manifest%20mani%20tortosa.htm>.

models de desenvolupament econòmic. L'un, defensat pels que s'oposen a l'arribada de projectes energètics, es basaria en la qualitat del paisatge i els productes agrícoles de la regió, i posa èmfasi en l'autoestima i la capacitat d'autonomia dels seus habitants. L'altre entén que la regió és incapaç de desenvolupar-se per si sola, maleïda per l'aïllament i una mentalitat pagesa esclava d'una agricultura inviable. Des d'aquesta perspectiva, l'únic camí per al desenvolupament econòmic consisteix a aprofundir en l'especialització de la regió com a pol energètic.

Aquesta segona perspectiva em fou descrita de manera nua en una entrevista que vaig tenir amb alguns dels dirigents de la Mesa d'Alcaldes per al Desenvolupament de l'Energia (MADE), una organització que agrupa una sèrie d'alcaldies de la regió sota el lema «Catalunya és possible gràcies a l'energia que produïm a la zona MADE». La visió d'aquests dirigents, referida específicament a la Ribera d'Ebre, queda palesa en el següent extracte de l'entrevista que em van concedir:

> Hem de ser realistes. I mirem: Què hi ha, aquí? ¿Tenim un element que per si mateix sigui generador? Tenim un riu que fa deu o vint-i-cinc mil anys que passa per aquí i el veiem passar, i no mos ha reportat res. ¿Tenim una extensió agrícola amb unes característiques orogràfiques que permetin produccions massives que generin al seu entorn una indústria agroalimentària de manipulació i transport? No. Tenim platja, mar? No. Tenim neu per anar a esquiar? Doncs, tampoc. Tenim petroli? No. Què tenim? Doncs tenim vent, a determinats llocs; tenim gas, passa per aquí un dels principals gasoductes d'Espanya; i tenim lo riu, que sí que l'aprofitem per una cosa: per a refrigerar [la central nuclear], no se li ha sabut trobar cap altra utilitat. Allavons per a naltros això és un avantatge; si no tinguéssim, per exemple, la central nuclear, hosti, això seria un garrobar.

Així, mentre que el primer model veu la regió com a valuosa i capaç de desenvolupar-se de forma endògena, el segon pren com a punt de partida la idea que, fora de les instal·lacions energètiques, la zona fora una mera estesa de garrofers, o sia, un erm. Però el contrast és encara més pregon, ja que conté una forta dimensió política: aquestes diferents visions de la terra estructuren i fan possibles diferents posicionaments polítics,

i mostren l'íntima connexió entre consciència política i formes de suport econòmic (Domènech, 2004). Així, el primer model implica la possibilitat que els habitants de la zona puguin guanyar-se la vida autònomament. El segon, en canvi, requereix una situació en què la reproducció de modes de vida autònoms sigui impossible, i la submissió, per tant, inevitable. Aquesta connexió quedà ben clara durant l'entrevista. Així, quan vaig demanar als càrrecs de la MADE què és el que la zona oferia a les empreses energètiques, em digueren: «Ells necessiten pau; naltros els hi oferim pau. [...] És un joc d'interessos, al final. També veiem que el fet d'anar amb la pancarta i amb el *no* i tal, això no reporta res». Més endavant els vaig preguntar si el context de crisi econòmica afectaria la tasca de la MADE:

> Ho farà més fàcil, perquè hi haurà menys oposició. [...] Hi ha molta gent, moltíssima gent que ho està passant molt malament. I home, aquesta gent quan veuen una oportunitat de guanyar-se la vida dignament, i n'hi ha uns altres que ja se la guanyen molt dignament, la vida, que se passegen per davant de casa seva amb una pancarta del *no* a la possibilitat que ells se la guanyin, doncs potser també crearan un efecte reacció.

La lògica en joc pot ser expressada així: les empreses energètiques requereixen pau, és a dir, aquiescència per part de la població local, i aquesta pau és més fàcil d'obtenir en un context de crisi econòmica que redueix les alternatives econòmiques. Hom pot ensems notar que ens hem mogut ja de l'oposició organitzada a la resistència quotidiana: les persones que els entrevistats tenen al cap no són els activistes convençuts, sinó els que poden sumar-se, o no, a la seva causa. A més, fent novament patent la importància de la noció de dignitat, argumenten que «l'excessiva dignitat» dels que s'oposen als projectes energètics impedeix que alguns conciutadans es guanyin la vida «treballant dignament». Enfront d'una lluita contra els projectes energètics que enarbora la bandera de la «dignitat ebrenca», aquests alcaldes asseveren que, pel sol fet de procurar llocs de treball, aquests projectes ja són dignes.

7. Guanyar-se la vida, poder negociar

Tanmateix, l'argument dels representants de la MADE no acaba d'encaixar amb les característiques del desenvolupament eòlic, tal com ells mateixos admeteren. Històricament, la promesa de llocs de treball ha estat l'element clau que ha decantat molts habitants de la regió a donar suport a projectes energètics. El cas de les centrals nuclears, descrit amb mestria per Jordi Ferrús (2004), n'és l'exemple més notori. Per contra, l'impacte del desenvolupament eòlic sobre la mà d'obra local està confinat a la fase de construcció, i encara hi és molt limitat.

La població local fou sempre plenament conscient d'aquesta circumstància, com ens mostra el testimoni del Bernat. Regidor de l'Ajuntament de la Fatarella entre 1999 i 2003 i conseller comarcal durant la mateixa època, estigué estretament implicat en les negociacions que dugueren el consistori a firmar un conveni de col·laboració amb l'Eudald. Això no obstant, les limitacions del projecte mai no se li escaparen: «Quan estava al Consell Comarcal un dia va venir lo [Jordi] Pujol. I jo li ho vaig dir: "Està bé que aprofitem un recurs que tenim [el vent]. Però això no mos garanteix cap lloc de treball". Perquè també parlàvem de despoblació i tal, i això no mos soluciona res: cobrem un lloguer, però hem de viure-hi, aquí, hi hem de viure, i per viure hem de poder treballar!» A la Catalunya meridional, aquesta característica del desenvolupament eòlic sol expressar-se amb una frase: «Els molins no te canvien la vida». És a dir, malgrat que els parcs eòlics proveeixin rendes notables i que són benvingudes per a un nombre relativament petit de famílies, com que no ofereixen feina i les rendes no són milionàries, no suposen, a diferència per exemple del que succeí amb les centrals nuclears, un canvi qualitatiu en la forma de guanyar-se la vida de la població local.

La falta de llocs de treball és un mal endèmic a les comarques del Priorat, la Ribera d'Ebre i la Terra Alta. Durant el meu treball de camp, dut a terme durant el zenit de la recent i encara no superada crisi econòmica (2010-2014), aquest mal endèmic s'agreujà. De nou, el cas del Bernat i la seva muller, la Gemma, tots dos vorejant els cinquanta i amb una filla adolescent, em servirà per a il·lustrar aquesta circumstància. La casa té en propietat una quantitat d'hectàrees de terra agrícola destacable, la

major part heretades per la banda del Bernat i treballades per ell. Fins al 2011, la parella complementava els ingressos agraris amb el sou que ella guanyava com a caixera de supermercat en una localitat propera, però en aquell moment ella va perdre la feina i fou incapaç de trobar-ne una altra. Això empenyé el Bernat a cercar noves fonts d'ingressos, de manera que començà a treballar com a electricista en la recàrrega de combustible nuclear de les centrals d'Ascó, una operació que té lloc aproximadament cada nou mesos i que sol durar unes sis setmanes. Treballant jornades de setanta hores setmanals, durant «la parada» el Bernat és capaç d'acumular uns ingressos notables que són claus per al manteniment de l'economia familiar. De tant en tant, la companyia subcontractada que el lloga per a la recàrrega li ofereix treballs temporals de curta durada, també a la central però menys ben pagats. Com que no vol caure de la llista per a la següent recàrrega, el Bernat sol acceptar aquestes feines. Això dona peu al que pareix un contrasentit: empra tots els ingressos que obté durant aquestes feines temporals per a contractar algun vilatà conegut perquè li porti les terres en la seva absència, a més de passar vespres i caps de setmana «al defora».

El context de crisi, doncs, ha empès el Bernat i la Gemma a subordinar el seu quefer agrari a les necessitats laborals de la nuclear. Aquest exemple ve a confirmar la idea dels representants de la MADE: atesa la crisi, la gent ho té difícil per a dir *no* a les empreses energètiques. Però també fa evident un altre element que els representants de la MADE tenen cura de no destacar, a saber: que les empreses energètiques tenen la paella pel mànec, i que aquest domini es manifesta en la seva capacitat de subordinar les lògiques reproductives locals a les seves necessitats econòmiques.

L'argument es pot estendre al desenvolupament eòlic: atesa l'escassetat de fonts d'ingressos que pateixen els locals, aquests difícilment es troben en condicions de negociar els termes de la instal·lació dels parcs eòlics i els contractes d'arrendament de terres. Com vaig sentir a dir a alguns terraltencs, «qui és pobre de butxaca és també pobre d'esperit» (i a la inversa). Els promotors eòlics foren conscients d'aquesta incapacitat, i sovint la reafirmaren en les seves negociacions amb els propietaris locals, tal com explica l'Eugènia, una de les enginyeres que treballava per

a l'Eudald: «El que té un molí *ha d'estar agraït* perquè allò [els diners del contracte d'arrendament] no ho traurà de la finca en la seva vida. [...] Jo els deia: "Agafa aquests diners i veuràs lo que tindràs tu perquè et jubilis. Podràs anar a les Bahames a viure!"». Exageracions a banda, el comentari de l'Eugènia posa damunt la taula la idea que he elaborat anteriorment: els beneficis eòlics depenen de l'existència de persones amb poca capacitat de negociació, gent que viu en terres que poden ser tractades com a erms... i encara gràcies. Aquí, l'element clau és que la companyia pot pagar la terra barata, i la prova d'això és que en altres parts del país, més riques i amb més veu, no la pot pagar de cap manera. Així ho explica una altra enginyera, la Silvia, quan compara la seva feina a la Terra Alta i a l'Empordà:

> ¿Tu has anat a un poble de l'Empordà i a un de la Terra Alta? Has vist els ajuntaments, les cases d'*indianos*, els jardins renaixentistes... a l'Empordà tenen diners i els importa un *bledo* si els pagues *un poco más o menos*. En canvi a la Terra Alta necessiten més [els] diners. *Entonces aquí se pueden permitir el lujo de despreciarte; todos no, pero los cuatro que mandan sí, a los otros que los zurzan como siempre*, i en canvi a la Terra Alta no tant. Agullana: és que és supermaco, la casa que hi ha al costat de l'ajuntament té un jardí romàntic impressionant. Clar, aquest *tio* no vol el molí, perquè, si li cau un problema a l'alcalde amb els molins, sortirà a la premsa... I diu *¿Pa qué? Si ya tengo yo mi jardín, ¿pa qué voy a estar yo aquí aguantando el rollo de los molinos?*

La dinàmica que conta la Silvia té un efecte lamentable d'enorme abast. La capacitat de les regions (i de les persones) benestants de dir *no* als projectes eòlics reforça la preferència dels promotors pels territoris empobrits. Això genera un moviment tautològic pel qual els parcs eòlics esdevenen marcadors de periferialitat, marginalitat econòmica i passivitat política, i són sovint percebuts com a «usos no desitjats» (Blowers i Leroy, 1994) que porten una càrrega estigmatitzant.

8. Reproducció social, resistència i dignitat

Per concloure aquest article, retornaré a les formes de resistència quotidiana contra els parcs eòlics per a connectar-les amb la demanda de dignitat. Alguns dels exemples que he ofert fins aquí —el Daniel sentint-se insultat per l'enginyera, el propietari bramant que la seva terra conté la sang dels seus ancestres— poden transmetre la impressió que aquesta resistència és purament reactiva i ancorada en el passat. Tanmateix, aquests pagesos —i a la Fatarella, així com al conjunt d'aquestes comarques, gairebé tothom es defineix com a pagès— no defensen només el seu orgull i un passat fet de sang i pedra: defensen la possibilitat de guanyar-se la vida amb dignitat, de ser l'amo d'un mateix. La demanda de dignitat malda per a preservar i refermar certes possessions, és una lluita contra la despossessió: tenir la possibilitat de viure i guanyar-se la vida al territori, preservar el valor i la vàlua de la terra, mantenir xarxes locals de solidaritat, conservar cert control sobre el procés de treball i la reproducció de l'economia domèstica.

Tal vegada la millor manera d'explicar-ho és posar en contrast el que promotor i població local entenen per erm. Si les companyies eòliques equiparen el territori a un erm precisament en virtut de la seva connexió amb unes pràctiques agrícoles considerades improductives, localment aquesta lògica està invertida: només la terra no treballada, abandonada, es considera erma, ja que es fa eixorca, incapaç de reproduir les persones. Sense conrear, l'ordre humà que generacions de pagesos han creat amb la seva cura desapareix, les herbes es mengen el camp i esdevé garriga. En canvi, la terra cultivada mai no és vista com a erma.

El pessimisme que envolta l'agricultura en comarques com la Terra Alta està justificat, però no ens pot fer perdre de vista que la terra és l'element clau al voltant del qual s'estructuren els cicles reproductius i les estratègies econòmiques locals. Recordem per exemple el cas del Bernat i la Gemma: malgrat que la terra no els permet guanyar-se la vida, sense la terra tampoc no se la guanyarien. La terra proporciona un cert marge de maniobra en l'articulació de les estratègies econòmiques dels grups domèstics i és clau per a la distribució de rendes en viles com la Fatarella. Això queda molt clar en l'activitat de tots els que diuen que es dediquen

a l'agricultura com a *hobby*, els vespres i caps de setmana. De fet, en el context de crisi econòmica en què vaig desenvolupar el meu treball de camp, em va quedar clar que per a molts d'ells la terra era més que no un passatemps, i els proporcionava rendes complementàries així com suport emocional. Així mateix, els productes de la terra articulen xarxes de dons i contradons que lubriquen les relacions socials, no només a la vila, sinó també amb parents i coneguts que en el passat emigraren a la ciutat i que mantenen la seva vinculació amb el poble, i generen, de retop, negoci local: compres a les botigues, feina per als paletes quan es volen arreglar la casa, etc. Finalment, mencionaré també que hi ha un bon nombre de propietaris que no poden treballar la seva terra directament, bé per motius físics (en especial l'edat avançada), bé perquè les seves obligacions laborals els ho impedeixen. Tanmateix, bona part d'aquests propietaris contracten altres vilatans per a treballar la seva terra (com hem vist en el cas del Bernat), sovint a canvi de poc més que «un sac d'avellanes», i d'aquesta manera distribueixen rendes i permeten que altres es puguin guanyar la vida. Aquesta dinàmica està rodejada de pressions morals. Així, els que fan portar les seves terres justifiquen la pràctica dient coses com ara «ho faig per respecte als meus pares»; en canvi, els que descuiden els seus camps són subtilment criticats als bars del poble.

La idea, com podem veure, és que la terra cultivada sempre és productiva, perquè contribueix a estratègies reproductives diverses. Però perquè això pugui succeir, cal *mantenir* la terra, és a dir, mantenir-la en producció a fi de preservar la seva vàlua, redistribuir-ne el producte i retenir les seves possibilitats futures. Per contra, la terra que no es manté s'escapa dels cicles reproductius, amb la sospita, abundantment confirmada, que un pic hom abandona la terra ja no hi torna.

La demanda de dignitat del pagès d'aquestes terres és part d'una lluita per a establir un ordre d'elements capaç de reproduir poble, famílies i persones enfront d'una sèrie de forces que introdueixen desordre, que transformen el territori en un erm. Que el desenvolupament eòlic sigui un element de desordre no és tant conseqüència del fet que construeixi el territori com un erm, sinó que, en fer-ho, erosiona allò que Gavin Smith (2016) anomena «subjectivitat resistent» i que és indissociable del man-

teniment de la terra com a possibilitat futura. Aquesta subjectivitat pot ser detectada en les següents paraules de la Mercè, una guia turística de mitjana edat en situació precària que els caps de setmana manté la terra junt amb son pare i son germà:

> La gent se'n va a treballar a la Ribera, a les nuclears, o a la ciutat. Hauríem de viure tots de l'agricultura, tots venim d'allà. Jo tinc dret a viure de pagesa, perquè vinc de pagesa, les meves arrels són pageses i el meu pare és pagès. Tots hauríem de viure així. Tenim recursos: tenim uns productes de primera, tenim mitjans per conservar i per fer *algo* de transformació. Ara, que m'ho paguin dignament, per a viure dignament.

La Mercè és pagesa, però no pot ser pagesa perquè no en pot viure, i tanmateix està condemnada a ser pagesa de cap de setmana a fi d'arribar a finals de mes. Per a molts habitants de la Catalunya meridional, tenir cura de la terra —i fins i tot el simple fet de viure-hi, de romandre-hi— és tant una forma de vida i de guanyar-se la vida com una forma de resistència. De fet, per a mantenir aquesta forma de vida és indispensable la reproducció d'aquesta subjectivitat resistent: conservar aquesta subjectivitat i mantenir la terra són difícilment separables. L'alternativa només pot ser la resignació: deferència, obediència, voler ser algú altre. Indignar-se significa rebutjar que la companyia energètica sigui l'amo, dependre'n, participar en el seu ordre moral, que recolza sobre la construcció del territori local com un erm. És per això que frases com la que el Daniel ens oferia al final de la seva cita —en què suggeria que tant de bo tingués un molí a cada tros— són un símbol tan dolorós de derrota, perquè assenyalen la substitució d'una subjectivitat resistent per una de deferent o, com a mínim, passiva, que accepta l'ordre moral del promotor eòlic.

Com he suggerit anteriorment, la demanda de dignitat també s'orienta al futur. Suposa conrear l'autoestima així com la creença que les coses poden millorar en el futur, que el paisatge pagès pugui tornar a ser rendible, que el desenvolupament econòmic a partir de recursos endògens pugui ser una realitat —com vaig sentir sovint: «Qui sap què passarà lo dia de demà, potser lo producte se pagarà, mira los del Priorat». Però molts temen que els parcs eòlics hagin deteriorat aquestes expectatives. L'Eli-

senda, una mestra de llar d'infants que convencé son pare perquè rebutgés un generador a la seva propietat, ho explica així:

> Estos diners jo mai los agafaré. I això sí que és una qüestió de dignitat personal. [...] Un altre dirà: «Va, això d'estimar la terra, fua! Ets molt radical» [...] M'és igual, que ho agafi el del costat si ell creu que per a ell sí que és digne tindre al seu tros, dins de casa seua, com surt a un anunci d'Iberdrola. A mi m'és igual. Però crec que en general la gent de la comarca està tocada. Perquè hi ha gent que mai te diu res i diu: «Ostres, és que pujo de Tortosa i veig aquella esplanada tota plena de molins [...] però què és això? M'agarren unes ganes de plorar!» [...] Però sempre veiem la mateixa gent lluitant, eh? Hi ha gent que ha optat pel passotisme, pel «deixem fer», que diu «Oh, hi haurà algun dia que mos prendran *hasta* lo sou», m'entens? Com ara que passen les retallades i la gent s'ha quedat immòbil. [...] Passotisme, en general, a la societat. Dins de casa, és igual com haigues d'encendre la llum, no pensen si un altre està patint o si un altre té un sobrepès energètic al seu territori. Tu vols encendre la llum, *punto*.

9. Oportunitats perdudes

Pocs prengueren una decisió tan dràstica com la de l'Elisenda. Si bé molts a la Catalunya meridional creuen que els parcs eòlics no suposen un benefici col·lectiu, la majoria està d'acord que proporcionen unes rendes que cal no deixar escapar, ja que són valuoses per a les famílies a qui els ha tocat un molí. Així mateix, pocs a la Catalunya meridional argumentaran que les dificultats que els seus habitants experimenten són conseqüència del desenvolupament eòlic: els parcs eòlics no són els principals responsables que molts vegin comarques com la Terra Alta com un erm. El problema, però, és que malgrat l'oportunitat que representaven, els parcs eòlics no han revertit la tendència, sinó que més aviat l'han refermada, i ho han fet en un context de crisi econòmica en què l'autoestima és baixa i el grau de vulnerabilitat elevat.

El malestar que el desenvolupament eòlic ha generat en llocs com la Fatarella expressa, en tota la seva especificitat, el caràcter oligàrquic del sistema elèctric i els procediments poc democràtics que guien el seu

desenvolupament, en suma, la seva lògica extractiva. És ben cert que el desenvolupament eòlic no és el primer ni de bon tros el principal responsable de la centralització i concentració del sistema elèctric espanyol. Però de nou el problema és que a pesar de representar una oportunitat de canvi, tampoc no l'ha transformat, de la mateixa manera que no ha canviat la seva relació amb territoris rurals empobrits i marginats com la Catalunya meridional, iterats com a perifèries, territoris oblidats, fronteres extractives sense cap vàlua, fora, és clar, de l'aigua que rega els camps i del vent que els asseca. I aquesta correspondència —la doble oportunitat perduda— no és fortuïta.

Bibliografia

Alfama, E. *et alii* (2007) *Per una nova cultura del territori? Mobilitzacions i conflictes territorials*. Barcelona: Icaria.

Argenti, N.; Knight, D. M. (2015) «Sun, wind, and the rebirth of extractive economies: renewable energy investment and metanarratives of crisis in Greece». A *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(4), p. 781-802.

Ariza-Montobbio, P. (2013) *Large-scale renewable energy? A transdisciplinary view on conflicts and trade-offs in the implementation of renewable energy*. Tesi doctoral no publicada, Universitat Autònoma de Barcelona, 217 p.

Barcia Magaz, J. V.; Romero, C. (ed.) (2014) *Alta tensión: por un nuevo modelo energético sostenible, democrático y ciudadano*. Barcelona: Icaria.

Blowers, A.; Leroy, P. (1994) «Power, politics and environmental inequality: a theoretical and empirical analysis of the process of *peripheralisation*». A *Environmental politics* 3 (2), p. 197-228.

Bourdieu, P. (2008) [1980] *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI.

Caffentzis, G. (2013) *In letters of blood and fire: work, machines, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press.

Castell, E.; Nel·lo, O. (2003) «El parc eòlic de les serres de Pàndols i Cavalls: energia, valors ambientals i memoria històrica». A Nel·lo, O. (ed.) *Aquí no! Els conflictes territorials a Catalunya*. Barcelona: Empúries, p. 69-93.

De Angelis, M. (2007) *The beginning of history: value struggles and global capital*. Londres: Pluto.

Domènech, A. (2004) *El eclipse de la modernidad: una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.

Ferran, A.; Casas, C. (2008) *La cultura del no: el conflicte ambiental i territorial a Catalunya*. Vic: Eumo.

Ferrús, J. (2004) *Transición social en Catalunya Nova: el impacto de la instalación de una central nuclear en la economía y el poder local (1970-1990)*. Tesi doctoral no publicada. Universitat Rovira i Virgili, 1.042 p.

Franquesa, J. (2018) *Power struggles: dignity, value, and the renewable energy frontier in Spain*. Bloomington: Indiana University Press.

Franquesa, J. (2017) «El compromiso antropológico a partir del Segundo Milagro: desmitificar lo real y rescatar lo posible». A Vicente, T. *et alii* (ed.) *Antropología en transformación*. València: Alfons el Magnànim, p. 39-64.

Franquesa, J. (2016) «Dignity and indignation: bridging morality and political economy in contemporary Spain». A *Dialectical anthropology* 40(2), p. 69-86.

Frigolé, J. (1995) *Un etnólogo en el teatro: ensayo antropológico sobre Federico García Lorca*. Barcelona: Muchnik.

Garcia, X. (1997) *Catalunya també té sud*. Barcelona: Flor del Vent.

Gidwani, V. K. (2012) «Waste/Value». A Barnes, T. J. *et alii* (ed.) *The Wiley-Blackwell companion to economic geography*. Maldon: Wiley-Blackwell, p. 275-288.

Hornborg, A. (2001) *The power of the machine: global inequalities of economy, technology and environment*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Howe, C.; Boyer, D.; Barrera, E. (2015) «Wind at the margins of the State: autonomy and renewable energy development in Southern Mexico». A McNeish, J. A. *et alii* (ed.) *Contested powers: the politics of energy and development in Latin America*. Londres: Zed Books, p. 92-115.

Hvelplund, F. (2014) «Black or green wind power». A Maegard, P. *et alii* (ed.) *Wind power for the world: international reviews and developments*. Singapur: Pan Stanford Publishing, p. 79-90.

Lleonart, P.; Garola, À.; Vélez, G. (2006) *Avaluació socioeconòmica dels parcs eòlics associats a AERTA a la Terra Alta*. Informe no publicat, 79 p.

Martínez Alier, J. (2004) *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valores*. Barcelona: Icaria.

Mirowski, P. (1989) *More heat than light: economics as social physics, physics as nature's economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moore, J. W. (2017) «The Capitalocene, part I: on the nature and origins of our ecological crisis». A *The Journal of Peasant Studies* 44(3), p. 594-630.

Pasqualetti, M. J. (2011) «Opposing wind energy landscapes: a search for common cause». A *Annals of the Association of American Geographers* 101(4), p. 907-917.

Presas, O. (2014) *La Fatarella: Transformació d'un territori. La implantació d'una central eòlica en un territori rural*. Informe no publicat, 90 p.

Pujol, J. (2006) *Una reflexió necessària: societat responsable i cultura del no*. Barcelona: Proa.

Saladié, S. (2018) *Conflicte entre el paisatge i l'energia eòlica: el cas de les comarques meridionals de Catalunya*. Lleida: 7Editors.

Saladié, S. (2011) «Els conflictes territorials del sistema elèctric a Catalunya». A *Treballs de la Societat Catalana de Geografia* 71-72, p. 201-221.

Sempere, J. (2008) «Energia eòlica i territori: arguments i protestes. El cas dels projectes eòlics de la Terra Alta». A Montagut, T. (ed.) *Societat Catalana 2008*. Barcelona: Associació Catalana de Sociologia, p. 139-156.

Smith, G. (2016) «Against social democratic angst about revolution». A *Dialectical anthropology* 40 (3), p. 221-239.

Tarroja, A. *et alii* (2003) «Terres de l'Ebre: una identitat i un projecte de futur». A *Papers regió metropolitana de Barcelona,* 39, p. 151-181.

Tomàs, M. (2002) «Prefaci». A Pont, J. *La lluita per l'Ebre: el moviment social contra el Pla Hidrològic Nacional*. Barcelona: Mediterrània, p. 7-10.

Tsing, A. L. (2015) *The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Zografos, C.; Saladié, S. (2012) «La ecología política de los conflictos sobre energía eólica. Un estudio de caso de Cataluña». A *Documents d'anàlisi geogràfica* 58(1), p. 177-192.

Zografos, C.; Martínez Alier, J. (2009) «The politics of landscape value: a case study of wind farm conflict in rural Catalonia». A *Environment and Planning A* 41, p. 1726-1744.

LA CONSOLIDACIÓ D'UN PAISATGE URBÀ I EL TURISME A TARRAGONA

Jose Ignacio Muro Morales
Departament de Geografia
Universitat Rovira i Virgili
joseignacio.muro@urv.cat

Resum: Aquest treball té com a objectiu mostrar la consolidació de la ciutat del litoral a Tarragona. En les últimes dècades, l'activitat turística al litoral mediterrani ha generat canvis en la disposició urbana. A la província de Tarragona, la consolidació de les destinacions turístiques litorals i els canvis en la producció del sòl han motivat el desenvolupament d'un nou pol d'atracció que polaritza les dinàmiques urbanes i demogràfiques preexistents. Aquest treball mostra el significat territorial d'aquestes transformacions, que han donat lloc a una àrea urbana complexa, d'uns trets metropolitans amb més d'una ciutat principal, i sustentada en una combinació de fortes densitats demogràfiques, funcions i connexions, i uns processos de suburbanització. A la primera part analitzem els contrastos territorials d'aquesta àrea urbana en el context provincial. A la segona definim les característiques de l'espai construït a partir de la implantació de les indústries petroquímiques i turístiques. I a l'última, analitzem les formes d'ocupació del sòl de la ciutat del litoral. L'anàlisi de l'ocupació del sòl urbà ens mostra una consolidació de la suburbanització i de la producció de sòl residencial de baixa densitat.

Paraules clau: suburbanització; turisme litoral; forma urbana; ocupació del sòl; baixa densitat.

Abstract: This work aims to show the consolidation of the coastal city in the province of Tarragona. In recent decades, tourism on the Mediterranean coast has given rise to changes in its urban distribution. In the province of Tarragona, the consolidation of coastal tourist destinations and changes in land use have led to the development of a new focus of attraction that polarizes pre-existing urban and demographic dynamics. This paper shows the territorial significance of these transformations, which have given rise to a complex urban area with the metropolitan characteristics of more than one main city, supported by a combination of heightened demographic densities, functions and connections, and suburbanization processes. The first part analyzes the territorial contrasts of this urban area in the provincial context. In the second section, we define the characteristics of the space built since the establishment of the petrochemical and tourist industries. Finally, we analyze the land uses of the coastal city. The analysis of the use of urban land points to the consolidation of suburbanization and the production of low-density residential land.

Keywords: suburbanization; coastal tourism; urban form; land use; low density

1. Introducció[1]

L'activitat turística es pot considerar una gran indústria que, com d'altres, comporta importants impactes territorials. Estimacions recents li atorguen una quota d'un 9% del producte interior brut mundial, amb uns 250 milions de llocs de treball. També pot generar efectes negatius derivats, com l'encariment de preus, diversos problemes i disfuncions en el mercat immobiliari i la concentració inversora en determinades àrees. El consum dels espais turístics canvia, i cada vegada més es reclama un contacte més gran amb els locals i els residents, que es converteixen en una peça clau del fet turístic. Tot i que no exclusivament, una part important d'aquestes experiències es desenvolupen a les àrees urbanes i, quan és així, tenen incidència en el teixit urbà.

Un bon exemple d'aquestes transformacions i de les dimensions de les pressions urbanes generades per l'activitat turística es dona a la ciutat de Barcelona, amb xifres de creixement notables. L'any 1990, 1,7 milions de turistes hi van passar 3,8 milions de nits. Un quart de segle més tard, les xifres eren de 8 milions de turistes i 17 milions de nits. Això ha passat en una ciutat amb 1,6 milions d'habitants, on les afectacions més clares del turisme es produeixen al nucli central. Per a molts, Barcelona ha passat de ser una ciutat amb turisme a una ciutat turística, en mans d'operadors com Airbnb, que ofereixen l'equivalent a la meitat dels llits disponibles de tots els allotjaments tradicionals (Benach, 2016).

Els estudiosos del turisme s'ocupen cada vegada més de la quotidianitat i de la construcció social dels llocs turístics. L'autenticitat del lloc, les experiències escenificades, les formes col·laboratives, la integració dels turistes a la vida quotidiana i la seva implicació en cultures i llocs són alguns dels eixos analitzats en àmbits disciplinaris diversos. Una part d'aquestes reflexions consideren els llocs turístics com el resultat d'un procés històric de producció social en què els espais urbans poden ser viscuts de forma diferenciada i tenir diversos significats. Altres aporta-

1 Aquest treball ha estat realitzat en el marc del projecte de recerca *El paisaje como valor colectivo. Análisis de su significado, usos y percepción social* (CSO2017-82411-P), finançat pel Ministeri d'Economia i Competitivitat i els programes AEI/FEDER de la Unió Europea.

cions consideren l'atracció i la generació d'un paisatge construït a partir d'un element vertebrador com el turisme (Russo, 2016).

Què succeeix quan aquesta atracció es dona en espais altament especialitzats en l'activitat turística? Poden generar pols d'atracció i formes urbanes consolidades (Anton, 1998). Sabem que les ciutats compactes proporcionen uns índexs més elevats de complexitat i, generalment, una distribució adequada dels usos del sòl i de les funcions urbanes. És aquesta diversitat el que afavoreix una cohesió i una competitivitat territorial més grans. La seva gestió és més eficient, amb un estalvi de recursos (Bustos, 2015a i 2015b). Però també sabem que el espais turístics han vertebrat extenses àrees al voltant de les ciutats mediterrànies i les han convertit en paisatges freqüentment desconnectats (Busquets *et al.*, 2003; Quero, 2003; González *et alii*, 2016). Determinats elements, com els apartaments, els hotels, les marines, els càmpings o els camps de golf, han estat definidors de moltes destinacions turístiques i, amb freqüència, de forma deslligada de les condicions del litoral i dels fronts urbans tradicionals (Barba, 1991 i 1992; Barba i Pié, 1996; Pié i Rosa, 2013).

Per comprendre com s'ha consolidat la ciutat del litoral a Tarragona aquest treball analitzarà la concentració de la població i del sòl urbanitzat en un procés que ha donat lloc a un paisatge urbà de formes complexes i en molts sentits metropolitanes. Una organització urbana costanera amb una combinació d'usos, sistemes i activitats relligades per les infraestructures. Tot i que no és l'únic element conformador, sens dubte el turisme del litoral ha estat un agent clau en aquest procés d'urbanització (Anton, 1990; 1992 i 1997). Aquestes destinacions turístiques s'han consolidat com a ciutats i han incorporat funcions, serveis i activitats urbanes, i han comportat un desplaçament de la centralitat funcional cap als municipis costaners (Rovira, 2008a; 2008b i 2013; Rovira i Anton, 2014).

2. La urbanització i els contrastos territorials a Tarragona

Unes quotes elevades de densitat demogràfica i d'activitat econòmica tenen com a suport espais artificials i urbanitzats amb un conjunt de sistemes generals, formes, funcions i activitats. La forma que adopta la urbanització constitueix un dels indicadors necessaris per comprendre un territori. Així, la disposició geogràfica de la urbanització és el fruit d'un desenvolupament històric i de processos generals i locals. Els paisatges urbans produïts a Tarragona tenen molt a veure amb les connectivitats generals i locals. En aquest apartat ens centrarem en l'especificitat d'aquest procés i en les inèrcies territorials desenvolupades.

Per comprendre les especificitats de la consolidació de l'àrea urbana a Tarragona començarem per fer una descripció de l'escala geogràfica més propera (Gutiérrez *et alii*, 2017, p. 20-28 i 33-36). El territori provincial de Tarragona té una extensió de 6.302 quilòmetres quadrats (20% de Catalunya) i una població de 800.000 habitants (un 10% de la població catalana). Un territori administrativament fragmentat, amb 184 municipis (un 19,3% dels municipis de Catalunya).

El creixement demogràfic de les últimes dècades i la intensa creació de llars ens donen una primera aproximació sobre l'escala dels canvis urbanístics a la província. Les dades de la dinàmica de la població provincial ens mostren que a mitjans del segle XIX estava per sobre dels 300.000 habitants. Posteriorment es produí una certa estabilitat de la població censal, fins a la postguerra i, en menor mesura, fins als inicis dels anys seixanta. Durant les dues dècades següents ens trobem amb un notable creixement demogràfic (Roquer, 1987), sobretot localitzat a les principals ciutats i, de manera especial, a l'àmbit central del Camp de Tarragona (vegeu figura 1).

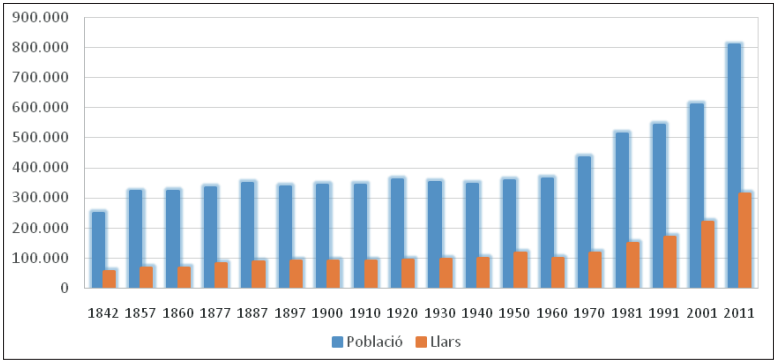

Figura 1. Població i llars de la província de Tarragona (1840-2011).
Font: Elaboració pròpia a partir dels censos de població de l'Institut Nacional d'Estadística.

Fins llavors, l'increment poblacional ha estat associat a una immigració de la resta de l'Estat, motivada pel desenvolupament econòmic derivat de la implantació de les indústries petroquímiques, l'inici de l'activitat de la refineria de petroli, l'expansió del sector turístic i la creació de nous serveis i equipaments de nivell superior. Un procés que va fer necessària una gran transformació del sòl, que passà d'agrícola i rural a urbà, industrial i turístic, especialment a l'espai configurat pels corredors Tarragona-Reus i Tarragona-Valls, i els municipis turístics de Cambrils, Salou i Vila-seca. Com és sabut, en la dècada 1997-2007, en un context de fort creixement econòmic, es produeix un important augment de població, aquesta vegada associat a l'arribada de persones d'origen estranger. Com posa de manifest la figura 1, entre 1960 i 1980 s'incorporen a la demarcació 150.000 persones, i entre 1991 i 2011, 250.000.

D'altra banda, el nombre de llars mostra unes característiques de creixement pròpies i amb un desenvolupament ascendent més sostingut que les xifres de població. Al final de la Guerra Civil, el nombre de llars era de gairebé 100.000. En el període que arriba fins al cens de 1981 es creen 50.000 llars més. Finalment, en el període intercensal de 1991 a 2011, pràcticament es duplica el volum d'habitatges preexistent, amb 140.000 noves llars, que gairebé es dupliquen en vint anys, fins a arribar a les 313.300 unitats.

Els més de 800.000 habitants de Tarragona es disposen de forma irregular i amb notables contrastos. Així, els municipis que superen els 100.000 habitants, com Tarragona capital i Reus, concentren un 30% del conjunt provincial. Si considerem els nuclis amb més de 10.000 habitants, un 8% dels municipis sumen un 66% de la població (vegeu taula 1).

Grandària del municipis	**Nombre dels municipis**	**%**	**Habitants**	**%**
Més de 100.000 hab.	2	1,09	237.161	29,61
10.000-100.000 hab.	13	7,07	288.979	36,08
5.000-10.000 hab.	15	8,15	98.466	12,30
1.000-5.000 hab.	57	30,98	135.943	16,97
Menys de 1.000 hab.	97	52,71	40.298	5,04
TOTALS	184	100	800.847	100

Taula 1. Municipis i habitants de la província de Tarragona segons la seva grandària (2014). Font: Elaboració pròpia a partir de dades de l'IDESCAT. Padró municipal d'habitants, 2014.

Per contra, gairebé un centenar de municipis de la província no arriben al miler d'habitants i representen un 5% de la població. Entre els condicionants del desigual poblament es pot assenyalar que més d'un 50% de la superfície d'aquest territori presenta uns desnivells superiors al 20%. Els municipis per sota de la corba de nivell de 200 metres concentren un 84% dels habitants en un 45% de la superfície provincial (vegeu taula 2).

Una altra manera de valorar la forma urbana d'aquest territori passa per conèixer la densitat de la població dels assentaments tarragonins. En el seu conjunt és de 127 hab./km^2, una xifra clarament per sota de la catalana (234 hab./km^2). En canvi, els 7 municipis més poblats sumen més de 330.000 habitants, que representen un 42% de la població provincial i amb una densitat superior als 1.000 hab./km^2 (vegeu taula 3). Alguns d'aquests municipis ja formen una àrea urbana consolidada.

Altitud del municipi (m)	Superfície (km)	%	Població	%	Municipis	%
0-100	1.984,16	31,41	494.303	61,72	46	25,00
100-200	887,00	14,11	183.415	22,90	36	19,57
200-300	637,66	10,11	62.856	7,85	30	16,30
300-400	1.432,40	22,71	37.520	4,69	33	17,93
400-500	520,45	8,25	12.944	1,62	13	7,07
més de 500	845,89	13,41	9.809	1,22	26	14,13
TOTALS	**6.307,56**	**100**	**800.847**	**100**	**184**	**100**

Taula 2. Població municipal segons l'altitud. Font: Elaboració pròpia a partir de dades de l'IDESCAT. Padró municipal d'habitants, 2014.

DENSITAT	Nombre de municipis	%	Habitants	%
Més de 1.000 hab/km²	7	3,81	337.439	42,14
Entre 500-1.000 hab/km²	9	4,89	97.419	12,16
Entre 250-500 hab/km²	9	4,89	65.485	8,18
Entre 100-250 hab/km²	32	17,39	171.995	21,47
Menys de 100 hab/km²	127	69,02	128.509	16,05
TOTALS	**184**	**100**	**800.847**	**100**

Taula 3. Els municipis segons la seva densitat demogràfica. Font: Elaboració pròpia a partir de dades de l'IDESCAT. Padró municipal d'habitants, 2014.

Aquest sistema d'assentaments ha mostrat canvis en la disposició de la població. Entre els anys 1990 i 2014 es produeix una profunda transformació, amb un creixement demogràfic, i una intensa expansió de la taca urbana sota formes extensives i disperses que ha tingut com a resultat evident un increment del sòl urbanitzat i canvis en el paisatge urbà. Des de la dècada de 1990 resulta evident la concentració de població i de sòl urbanitzat al litoral tarragoní —Baix Camp, Tarragonès i Baix Penedès (Gutiérrez *et al.*, 2017, p. 20-28 i 33-36). Als inicis d'aquesta dècada la taca urbana encara no està del tot relligada, però ja ens mostra una entitat conurbada corresponent a les ciutats de Reus i Tarragona.

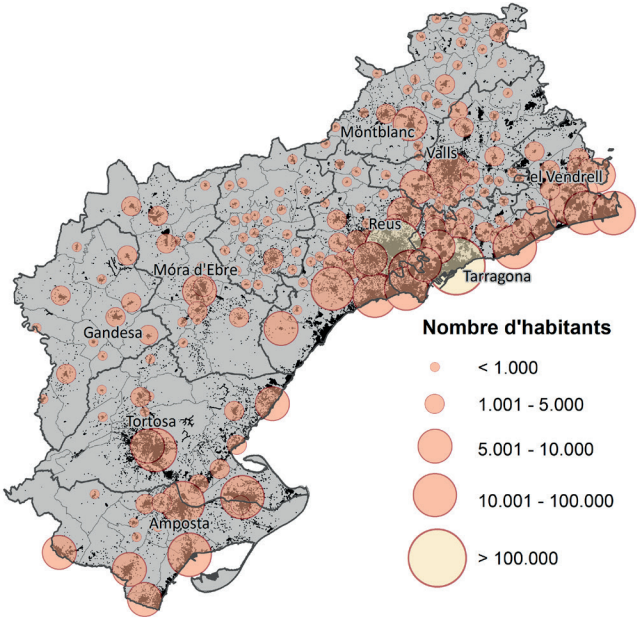

Figura 2. Població municipal i extensió del continu urbà a la província de Tarragona. Font: Elaboració d'Antoni Domènech a partir de les bases cartogràfiques de l'ICGC i el *Mapa de cobertes del sòl de Catalunya 2009*. Dades de població extretes de l'IDESCAT. Padró municipal d'habitants, 2014.

L'any 2014, com mostra la figura 2, les tendències apuntades es reforcen sota una implantació territorial de caràcter dual. Per una banda, el continu urbà al litoral s'estén cap a l'interior, el nord i l'est. Representa una organització urbana costanera de grans proporcions, amb una combinació d'usos, sistemes i activitats relligades per les infraestructures. Per l'altra, es constata una tendència cap a la dispersió urbana, marcada ja a les perifèries dels principals nuclis de població i a les illes urbanes desconnectades del continu litoral i de la conurbació central.

La conurbació de Reus i Tarragona, amb més de 200.000 habitants, supera els 2.000 hab./km^2 de densitat. Bona part de les ciutats entre els 10.000 i els 50.000 habitants (el Vendrell, Tortosa, Cambrils, Salou, Valls, Calafell, Vila-seca, Amposta, Torredembarra, Sant Carles de la Ràpita, Mont-roig del Camp, Cunit i Deltebre) formen part del continu urbà litoral que es dibuixa entre la Costa Daurada i el Baix Penedès. A les últimes

dècades, el principal fet urbanitzador ha estat la consolidació d'una ciutat del litoral, que ha desplaçat el triangle Tarragona-Reus-Valls.

Aquesta ciutat del litoral s'ha vist impulsada pel sector turístic. Un tercer node s'ha afegit a la trama urbana i està localitzat sobre l'espai de la Costa Daurada central (Cambrils, Salou, Vila-seca), aporta prop de 100.000 habitants al sistema urbà i actua com un important pol econòmic. Com ha passat a la resta del país i segons el Ministeri de Foment (2017) les àrees urbanes que més van guanyar en població entre l'any 2001 i el 2016 van ser les que comptaven amb un important component turístic.

La població localitzada al litoral del Camp de Tarragona l'any 1960 constituïa un terç del conjunt de l'àrea; ja a principis del segle XXI supera de forma amplia el 50%. Sobre aquesta dinàmica, Francesc González i Josep Oliveras (2003) assenyalaven que l'any 1991 encara era majoritari el volum de la població dels municipis no limítrofes amb la línia de costa. Deu anys després la situació ja era diferent. Entre els anys 1991 i 2005 els municipis litorals del Camp de Tarragona concentraren gairebé un 70% de l'augment poblacional del conjunt provincial (Montejano, 2010). Aquest increment de la població i la urbanització ha afectat també els municipis d'una segona línia cap a l'interior.

La progressiva litoralització de la població ha polaritzat i desequilibrat el conjunt provincial. Les ciutats de la costa (principalment el Vendrell, Salou, Cambrils, Vila-seca, Calafell, Torredembarra i Cunit) augmenten la seva població de forma important i expandeixen el procés d'urbanització més enllà del sistema central a l'entorn de Reus i Tarragona. El resultat és la formació d'una línia de creixement urbà i de concentració de població que ressegueix el litoral, de Cunit a Cambrils, que produeix connexions urbanes o conurbacions entre municipis i compta amb un nombre important d'habitants, en ocasions per sobre dels 20.000.

3. Un paisatge urbà amb unes indústries petroquímiques... i una indústria turística

L'etapa de formació dels nuclis turístics i dels complexos industrials a Tarragona coincideix amb una època en què l'ordenació territorial és poc operativa, però que tindrà notables afectacions per al paisatge urbà del Camp de Tarragona (Anton i Blay, 2003). Amb les notables excepcions dels primers intents de planificació supramunicipal, com l'esquema director del Pla comarcal Tarragona-Reus-Valls de la Diputació de Tarragona (1968). Aquest pla incloïa unes previsions massa optimistes, però va servir de guia per definir plans generals i traçats viaris. Més tard, l'any 1979, 21 municipis van crear la Comissió de Municipis del Camp per tal de coordinar les polítiques urbanístiques. Les seves propostes d'ordenació no van ser portades a la pràctica (Anton i Blay, 2003; Oliveras, 2012*a*).

Com és conegut, les indústries petroquímiques es van construir en estreta relació amb les infraestructures portuàries a partir dels anys seixanta fins a generar, com s'ha publicat, un dels polígons petroquímics més importants del sud d'Europa. Aquestes instal·lacions tenen un gran impacte a causa de les necessitats de sòl de la seva activitat, i han generat una immediata transformació dels usos i una enorme influència sobre l'activitat portuària i les infraestructures (Roquer, 1987; Muro, 1995; Roquer, 1999; Amo, 2003). Una indústria que proporciona milers de llocs de treball, directes, indirectes i induïts, en sectors com el manteniment, el muntatge i el transport de mercaderies. De forma gairebé simultània i en estreta relació amb aquesta important inversió, es va produir una fixació i localització de la població en barris obrers desenvolupats en paral·lel als complexos industrials que van donar lloc a nuclis residencials, compactes en si mateixos, d'empreses, d'iniciativa pública i privada, perifèrics i aïllats dels espais urbans ja consolidats (Pujadas i Bardají, 1987; Llop, 2002).

Per altra banda, la disponibilitat de sòl al litoral i la millora de l'accessibilitat també van permetre la consolidació de les destinacions turístiques costaneres (vegeu figures 3.1 i 3.2). En una primera fase l'oferta turística d'aquesta àrea va tenir com a protagonistes les segones residències, els apartaments i els càmpings (Anton, 1997). En una segona fase, la inversió estrangera va generar complexos hotelers. Aquest sector econò-

mic dinamitza altres sectors, com la construcció, els serveis, la producció agrària, el sector portuari i l'aeroportuari. El continu urbà i turístic de Salou-Cambrils-la Pineda ha generat l'any 2017 gairebé 12 milions de pernoctacions. En aquesta àrea també s'ha originat una especialització productiva. Per exemple, Salou és la destinació amb més habitatges d'ús turístic en apartaments i segones residències, i al litoral de Mont-roig del Camp es localitza una àrea especialitzada en càmpings.

Figures 3.1. i 3.2. Les primeres construccions sobre les alineacions de la urbanització de Miami Platja en els seus inicis, 1969. Font: Arxiu Municipal de Mont-roig del Camp.

L'expansió urbanitzadora ha passat per diferents etapes a les comarques de Tarragona, i ha encadenat diverses fases de ràpid creixement en períodes de temps molt curts. El turisme del litoral ha estat un agent clau en aquest procés; de fet, com assenyalen Anton (1998) i González i Oliveras (2003), aquestes destinacions turístiques han acabat consolidant-se

com a ciutats turístiques madures i complexes, i han incorporat diversitat de funcions, serveis i activitats.

Aquesta implantació turística ha donat lloc a una elevada producció residencial d'habitatges secundaris. Als anys seixanta el turisme al litoral tarragoní era incipient i l'habitatge secundari representava una part petita del conjunt. A partir de la dècada de 1970, amb l'ascens ràpid del turisme de sol i platja, produirà importants canvis territorials (Sánchez, 1983-1984). En determinades zones de la ciutat del litoral tarragonina, amb la implantació residencial turística, el conjunt d'habitatges secundaris comença a superar els familiars (Anton, 1990). Els contrastos entre municipis, però, són destacables. Així, a Vila-seca i Salou, l'habitatge secundari arribava al 80%, però ben a prop, a Tarragona, amb prou feines representava el 6%. A la dècada de 1990, les xifres de l'espai residencial turístic al litoral de la Costa Daurada ja eren elevades. Per exemple, Salou amb el 80% i Cambrils i Vila-seca amb el 70%, assenyalen una acumulació d'habitatges secundaris. Amb posterioritat, s'ha produït una tendència a l'augment dels habitatges principals i s'han consolidat els secundaris dins de la trama urbana d'aquests municipis.

La construcció lligada al turisme i a les urbanitzacions de caire residencial aconseguiren augmentar l'ocupació del sòl sota unes formes específiques. Es generaren urbanitzacions disperses, articulades a partir dels principals corredors d'infraestructures, i algunes tingueren importants carències dotacionals. Com s'ha assenyalat, aquesta especialització funcional de l'espai construït ha tendit cap a formes de ciutat consolidada.

4. Les formes d'ocupació del sòl a la ciutat del litoral

La urbanització turística dona lloc a una forma urbana característica a les comarques centrals de Tarragona (Solà-Morales, 1981 i 1993; Parcerisa, 2012). Aquesta ciutat del litoral es disposa al territori d'una forma dual i abasta més enllà de la línia marítima. Així, es presenta amb una ocupació intensiva en determinats centres urbans, però també amb una creixent proliferació de formes més extensives de menys densitat (Zaguirre, 2015). Aquesta suburbanització està acompanyada d'un alentiment del creixement demogràfic dels nuclis centrals. Les infraestructures i la descentralització de la produc-

ció, la distribució i el consum en aquesta àrea territorial han originat una dispersió urbana que ha tingut conseqüències per a la mobilitat.

Les dinàmiques d'aquest territori s'expliquen a partir de lògiques urbanes i locals, així com pel seu rol a escala interregional. Les xarxes infraestructurals i els sistemes generals amb els fluxos generats, les interrelacions i els creixements de cada nucli urbà han organitzat una aglomeració física i humana complexa que no respon ni a les formes metropolitanes clàssiques ni a les estructures conurbades (Oliveras, 1989; Oliveras, 2012*a* i 2012*b*; Oliveras, 2015; Casadevall, 2012; Zaguirre, 2013). Amb tot, cal remarcar que malgrat la consolidació d'aquesta complexitat formal, manca un ens aglutinador que prengui decisions (Oliveras, 2012*a*).

L'arquitecte Jorge Alberto Montejano (2010) ha quantificat les transformacions produïdes a l'espai construït a la part central de les comarques del Camp de Tarragona i ha mostrat els ritmes i les característiques tipològiques d'aquests canvis. Aquestes tipologies també s'expressen en les transformacions de l'espai construït. Si considerem la part central de les comarques del Camp de Tarragona en un període llarg podem veure aquests canvis i les seves característiques. En el seu conjunt, l'espai construït s'ha multiplicat per sis en les darreres dècades. Els nuclis urbans consolidats van créixer més de tres vegades, però les edificacions disperses i/o aïllades més de deu. Els primers tingueren un creixement destacat des de finals dels seixanta i han mantingut elevades quotes de creixement fins a l'última crisi immobiliària (Gutiérrez i Delclòs, 2015). El desenvolupament de les àrees de baixa densitat s'ha produït a partir de la dècada dels setanta, amb taxes elevades (vegeu taula 4).

Elements de l'espai construït	**1949-1952**	**1968-70**	**1977**	**1984-91**	**Fins 2008**
Nuclis urbans consolidats	2,2	3,2	6,06	7	7,8
Edificació dispersa i/o aïllada	0,8	1	6,53	8,6	11,4
Total edificació	3	4,2	12,59	15,6	19,2
Total sense edificar	433	431	423	420,4	416,8
Àrea territorial considerada	436	436	436	436	436

Nota: Xifres absolutes expressades en km².

Taula 4. Evolució del creixement de l'espai construït a la part central de les comarques del Camp de Tarragona, 1949-2008. Font: Montejano, 2010.

Un document de síntesi com el Pla territorial parcial del Camp de Tarragona (2010) ja destacava una elevada producció del sòl urbà, amb creixements residencials allunyats dels centres urbans, relacionats amb la construcció d'infraestructures de comunicació i logístiques, construcció en sòl no urbanitzable i dispersió dels polígons d'activitat i d'instal·lacions periurbanes. És un paisatge que configura un sistema urbà complex, amb nuclis tradicionals poc connectats amb la resta del sistema, amb tendència a la desconcentració i una ciutat del litoral turística i dinàmica.

El turisme és l'element que ha permès aquesta reestructuració funcional que influeix en les lògiques de la ciutat del litoral, així com en les jerarquies territorials. La ciutat del litoral conté una ciutat turística ja consolidada que ha incorporat una part destacada dels increment demogràfics del conjunt, així com augments dels pes relatiu de les primeres residències. També concentra la major part de la població flotant que, en alguns municipis, genera notables impactes en l'organització municipal a causa de l'estacionalitat turística (Gutiérrez, Miravet, Anton, 2015). El càlcul de la població total estacional a temps complet anual arriba a les 900.000 persones en el conjunt provincial, un 80% de les quals pertanyen al Camp de Tarragona (Gutiérrez *et alii*, 2017).

El sistema urbà central del Camp de Tarragona s'ha definit, entre altres maneres, com una regió urbana principalment bicèfala. En realitat estem davant d'àmbits urbanitzats policèntrics, amb una creixent dispersió urbana i una progressiva litoralització del procés d'urbanització (Gutiérrez *et alii*, 2017; Delaurens, 2017). La conurbació Tarragona-Reus i la ciutat del litoral es consoliden com les zones de més concentració de població i de diversitat econòmica. Així ha estat reconegut als informes sobre les àrees urbanes espanyoles. Un informe redactat pel Ministeri de Foment publicat l'any 2017 considera l'àrea urbana consolidada de Tarragona-Reus, amb una extensió de 356 km^2, una població de 378.000 habitants i una densitat de 1.061 hab./km^2. Formen part d'aquesta àrea urbana un total de 16 municipis: Tarragona, Reus, Salou, Vila-seca, Torredembarra, Riudoms, Constantí, la Canonja, la Selva del Camp, Altafulla, els Pallaresos, el Catllar, la Pobla de Mafumet, Castellvell del Camp i Vinyols i els Arcs. La seva població ha crescut un 32% entre els anys 2001 i 2013, i les variacions

més profundes de les superfícies artificials es van produir entre finals de la dècada de 1980 i el final del segle XX, amb un valor proper al 20%. D'ençà de la crisi econòmica s'ha frenat aquest creixement.

Si amplien l'abast fins a 22 municipis i considerem dins d'aquesta àrea urbana els municipis propers que formen part de la continuïtat urbana, la ciutat resultant passa a tenir una superfície de 600 km², una població de mig milió d'habitants, amb una mitjana de 796 habitants per quilòmetre quadrat (vegeu taula 5). En aquesta nova distribució urbana, la variació de la població en els últims anys (2001 a 2013) ha estat significativament menor en les grans ciutats i municipis de l'interior. Amb alguna excepció, relacionada amb els municipis que ja funcionen com els suburbis dels nuclis consolidats. Durant aquest període d'una mica més d'una dècada, la mitjana de creixement demogràfic ha estat del 60%. Però, per exemple, els Pallaresos ja supera aquest valor i se situa en el 64%, i Castellvell del Camp i la Pobla de Montornès al voltant del 90%. La Pobla de Mafumet els supera tots amb un creixement del 168% (vegeu taula 5).

Municipis de l'àrea urbana considerada	Superfície (quilòmetres quadrats)	Població (2013)	Variació Població 2001/2013
Tarragona	55,02	133545	18,04
Reus	52,97	106790	19,98
Cambrils	35,08	33775	60,83
Salou	15,07	26752	88,87
Vila-seca	21,78	21689	62,42
Vendrell, El	36,5	36747	54,76
Altafulla	6,92	4928	49,65
Torredembarra	8,66	15354	37,2
Catllar, El	26,48	4164	60,52
Pallaresos, Els	5,45	4450	64,75
Constantí	31,38	6748	32,73
Creixell	10,41	3455	65,62
Riudoms	32,36	6472	23,11
Selva del Camp, La	35,2	5614	30,86
Pobla de Mafumet, La	6,13	3210	168,84
Castellvell del Camp	5,15	2840	84,77

Municipis de l'àrea urbana considerada	Superfície (quilòmetres quadrats)	Població (2013)	Variació Població 2001/2013
Canonja, La	7,33	5741	0
Pobla de Montornès, La	12,29	2904	90,8
Roda de Barà	16,32	6394	75,7
Mont-roig del Camp	63,58	12906	91,11
Vandellòs i l'Hospitalet de l'Infant	102,73	5992	37,02
Calafell	20,18	24563	81,9
Totals	**606,99**	**475033**	**59,06**

Taula 5. Superfície ocupada, població i variació de la població dels municipis que formen part de l'àrea urbana tarraconense. Font: Elaboració pròpia a partir de dades del Ministeri de Foment.

El creixement demogràfic d'aquests municipis de l'àrea urbana consolidada de Tarragona respon als processos ja apuntats, que també es veuen reflectits en l'ocupació del sòl en forma de superfície artificial. Les proporcions de superfície artificial respecte de la superfície municipal total varia notablement en aquesta àrea urbana. És baixa a Riudoms, la Selva del Camp i Vandellòs i l'Hospitalet de l'Infant. En aquest últim cas, relacionat amb la peculiar configuració d'aquest municipi, un dels més extensos de l'àrea, les xifres varien entre el 10% i el 20% a Vila-seca, Creixell i Cambrils, i està per sobre o a l'entorn de la mitjana del 30% a la resta de municipis. Els valors superiors al 50% els trobem a Calafell, Castellvell del Camp, Tarragona, Torredembarra i Salou.

Aquesta artificialització ha donat lloc a una tipologia d'assentament i d'edificació peculiar, que en aquesta àrea urbana ha produït una discontinuïtat de peces urbanes i, com veurem, una edificació de baixa densitat. El conjunt de municipis amb dades sumen un total de 14.914 hectàrees (149,1 quilòmetres quadrats) de cobertures simples artificials, sobre una extensió total de 607 quilòmetres quadrats, un 24,5% del conjunt. Salou i Torredembarra superen el 50%, la Pobla de Mafumet, Calafell i Tarragona el 40%; Reus, Vila-seca, el Vendrell, Roda de Barà, els Pallaresos, Altafulla i Cambrils el 30%, i Creixell i Castellvell del Camp estan per sobre o a l'entorn de la mitjana. Per sota de la mitjana hi ha Mont-roig, Constantí, la

Pobla de Montornès, el Catllar i Riudoms. Amb valors molt inferiors i, per tant, amb una escassa ocupació del sòl, hi ha els municipis de la Selva del Camp i Vandellòs i l'Hospitalet de l'Infant (vegeu taula 6).

Municipis	**Superfície naturalesa urbana/ municipal**	**Superfície artificial/ superfície municipal**	**Teixit urbà discontinu**	**Zones industrials i comercials**	**Superfícies artificials totals (Ha)**
Tarragona	37,71	60,89	31,7	31,3	3350,5
Reus	31,26	37,23	30,7	26,9	1972,9
Cambrils	26,32	29,58	82,3	3,6	1037,6
Salou	66,50	41,92	83,9	0	631,8
Vila-seca	39,62	23,09	43,6	35,4	503
Vendrell, El	30,66	34,30	71	4	1251,9
Altafulla	33,93	38,70	100	s.d.	s.d.
Torredembarra	41,68	63,71	69	10	551,7
Catllar, El	11,83	15,66	99	0	414,6
Pallaresos, Els	29,61	38,35	100	0	209
Constantí	12,08	16,44	18,2	63,5	515,8
Creixell	20,94	26,52	100	0	276,1
Riudoms	6,23	3,29	0	29	106,4
Selva del Camp, La	5,53	4,07	0,5	78,5	143,4
Pobla de Mafumet, La	13,91	43,36	0	91,1	265,8
Castellvell del Camp	49,32	58,85	100	0	303,1
Canonja, La	62,07	s.d.	s.d.	s.d.	s.d.
Pobla de Montornès, La	11,82	14,91	100	0	183,2
Roda de Barà	27,04	33,73	85	5,1	550,4
Mont-roig del Camp	14,56	17,10	82,1	0	1087,2
Vandellòs i l'Hospitalet de l'Infant	2,65	5,35	43	32,9	549,2
Calafell	44,98	50,11	80,7	0	1011,2
Mitjanes i totals	**28,19**	**29,87**	**69,5**		**14.914**

Taula 6. Proporcions de superfícies de naturalesa urbana, superfícies artificials, teixit urbà discontinu, zones industrials i comercials (en percentatge) i superfícies artificials totals (hectàrees). Dades del Ministeri de Foment, Sistema d'Informació Urbana.

El teixit urbà discontinu a les ciutats més poblades del sistema urbà, com Tarragona i Reus, assoleixen valors al voltant del 30%. Per sota d'aquesta proporció trobem Constantí (amb el 18%) i una mica per sobre Vila-seca i Vandellós i l'Hospitalet de l'Infant; a la vora del 70% o més del 80% hi ha Torredembarra, el Vendrell, Calafell, Cambrils, Salou, Montroig del Camp, Roda de Barà, Altafulla, els Pallaresos i el Catllar. La mitjana de 19 municipis és de gairebé el 70% (vegeu taula 6). És sens dubte una xifra molt elevada. A tall d'exemple, una ciutat compacta com Barcelona està formada per un teixit urbà continu d'un 60% de les superfícies artificials. El discontinu és del 10%.

En aquesta àrea podem destacar també una especialització de l'artificialització urbana. Així, els municipis i àrees urbanes més influenciades pel turisme tenen una ocupació del sòl amb escasses zones industrials o comercials. Les extensions més elevades d'aquests usos corresponen a les àrees d'interior o als grans nuclis urbans. Hi sobresurten els municipis de la Pobla de Mafumet, la Selva del Camp i Constantí, amb el 91%, el 78% i el 63,5% respectivament. També són elevades les extensions industrials i logístiques de Vila-seca (35,4%), Vandellòs i l'Hospitalet de l'Infant (32,9%), Tarragona (31,3%) i Reus (26,9%). (vegeu taula 6).

L'edificació és una de les cobertures simples artificials calculades pel Sistema d'Informació d'Ocupació del Sòl a Espanya (SIOSE). La mitjana dels 21 municipis és el 34,9%. Els percentatges per sobre d'un 40% del conjunt corresponen als Pallaresos, Calafell, Castellvell del Camp, Torredembarra i la Selva del Camp. Per contra, per sota del 30% trobem Vila-seca, Vandellòs i l'Hospitalet de l'Infant i la Pobla de Mafumet. Entre el 30% i el 40% se situen la resta de municipis, entre els quals destaca el conjunt dels municipis litorals.

Com és aquesta edificació i quines formes adopta? El SIOSE distingeix entre l'edificació entre mitgeres, els habitatges unifamiliars (adossats i aïllats) i els edificis aïllats i les naus. Nosaltres hem agrupat els habitatges unifamiliars i els edificis aïllats per destacar el paper de la dispersió urbana. En valors per sobre del 90% d'aquest tipus d'edificació se situen el Catllar, els Pallaresos, Creixell i Salou; per sobre del 80% Calafell, Castellvell del Camp, Roda de Barà, Mont-roig del Camp i la Pobla de Montornès; per sobre del 70% Torredembarra, Altafulla, el Vendrell i Van-

dellòs i l'Hospitalet de l'Infant. Els municipis de l'interior i els nuclis més importants com Tarragona i Reus estan per sota del 50%. També és molt destacable la mitjana dels habitatges unifamiliars i edificis aïllats, que és d'un 69% del conjunt de les tipologies de l'edificació. Com ja hem vist, es tracta de valors molt similars als percentatges del teixit urbà discontinu (vegeu taula 7 i figura 4).

Municipis	Edificació sobre cobertures simples artificials (%)	Habitatges unifamiliars i edificis aïllats (% d'edificació)	Cobertures simples artificials sobre superfície municipal (%)
Tarragona	35,4	46,8	44,3
Reus	38,6	40,1	38,1
Vendrell, El	37,8	78,4	34,9
Cambrils	34,3	73,4	32,3
Salou	37	97,1	56,9
Calafell	44,2	88,6	46,4
Vila-seca	24,2	51	38,1
Torredembarra	42,6	79,8	52,9
Mont-roig del Camp	31,2	86,2	19,3
Constantí	30,5	21,9	19,3
Riudoms	35,8	53,7	13,7
Roda de Barà	36,6	87,4	33,6
Vandellòs i l'Hospitalet e l'Infant	18	72,4	6,7
Canonja, La	0	0	0
Selva del Camp, La	41,7	37,8	8,7
Altafulla	37,3	79,4	32,4
Pallaresos, Els	48,9	90,8	32,8
Catllar, El	39,4	90,4	15,3
Creixell	36,4	92,5	24,2
Pobla de Mafumet, La	10,1	19,3	47,5
Pobla de Montornès, La	30	81,6	17,2
Castellvell del Camp	43,2	88,3	29,8
Xifres mitjanes	**34,9**	**69,3**	**30,6**

Taula 7. Proporcions de l'espai edificat, dels espais d'habitatge de baixa densitat i de les cobertures simples artificials. Font: Ministeri de Foment, Sistema d'Informació Urbana.

Aquest tipus de disposició territorial genera una mobilitat (urbana i interurbana) derivada d'una dispersió urbana afavorida per les infraestructures i la descentralització productiva, la distribució i el consum (Alberich, 2008). Les noves infraestructures i els nodes de connexió amb les poblacions existents fomenten la creació de noves trames urbanes i suburbanes i generen justificacions per a creixements residencials posteriors. A més, aquest creixement urbà ha estat fonamentat en escenaris poc realistes. Si els nuclis urbans consolidats a la segona meitat del segle XX van créixer tres vegades, l'edificació dispersa i/o aïllada ha crescut deu vegades fins a la crisi immobiliària.

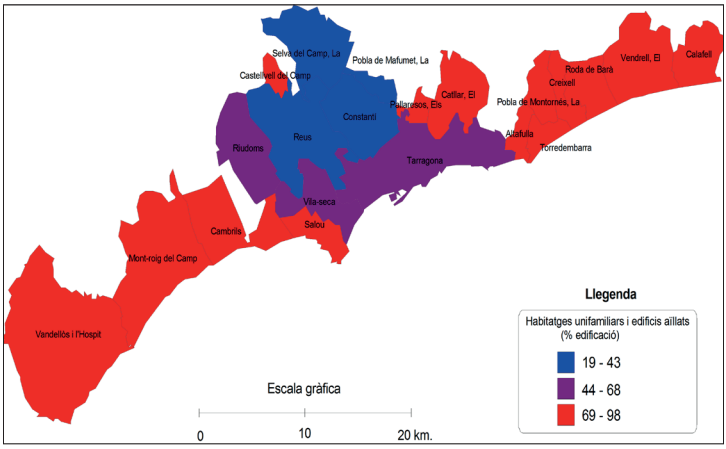

Figura 4. Proporció d'edificació de baixa densitat al municipis litorals de l'àrea urbana de Tarragona. Font: Elaboració pròpia a partir de SIU, amb dades de 2013.

En general aquest és un paisatge amb unes altes quotes de suburbanització a l'entorn dels nuclis centrals, amb certes característiques metropolitanes, i amb una regió urbana funcional extensa, a causa del creixement dels centres més petits (suburbis), que han equilibrat la inferior dinàmica dels nuclis grans. En termes globals, l'espai construït s'ha multiplicat 6 vegades en seixanta anys i la població 2,25 vegades.

5. Conclusions

En els últims anys hem vist la formació d'una ciutat complexa a la part central de la província de Tarragona, definida per la continuïtat física i funcional, però sense una governança clara que defineixi estratègies i prengui decisions sobre els seus problemes de sostenibilitat, les seves interrelacions i les prioritats sobre les accions i activitats que s'hi desenvolupen.

La litoralització urbana o la consolidació de la ciutat del litoral polaritza i desequilibra les tendències urbanes apuntades a l'últim terç del segle XX, amb traces de ciutat consolidada i de dependències de fluxos flotants forçosament inestables, una ciutat turística incorporada al sistema urbà tarragoní que sobrepassa l'estreta línia marítima i que ha contribuït a consolidar les formes extensives de baixa densitat d'ocupació del sòl i les dinàmiques de la suburbanització, conseqüència de l'alentiment de la dinàmica de creixement demogràfic i urbanístic dels nuclis centrals tradicionals.

Bibliografia

Alberich, J. (2008). «La mobilitat quotidiana al Camp de Tarragona». A *Papers: Regió Metropolitana de Barcelona*, 48, p. 46-63.

Amo, R. del (2003) *Transformaciones económicas y cambios sociodemográficos en el espacio de conurbación Tarragona-Reus (1960-1996)*. Tarragona: Facultat de Lletres, Departament d'Història i Geografia. Tesi doctoral.

Anton, S. (1990) «Algunes consideracions a l'entorn de l'ocupació turística del litoral. Salou: antecedents i dinàmica recent». A *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 22, p.11-23.

Anton, S. (1992) «L'ocupació del sòl amb finalitat recreativa i turística a la costa de Tarragona». A *Tarraco. Cuadernos de Geografía*, 7, p. 61-81.

Anton, S. (1997) *Diferenciació i reestructuració de l'espai turístic: processos i tendències al litoral de Tarragona*. Tarragona: El Mèdol.

Anton, S. (1998) «La urbanización turística. De la conquista del viaje a la reestructuración de la ciudad turística». A *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 32, p. 17-43.

Anton, S.; Blay, J. (2003) «La petroquímica al Tarragonès. Indústria, seguretat i activitat». A Nel·lo, O. (ed.) *Aquí no! Els conflictes territorials a Catalunya*. Barcelona: Empúries, p. 353-378.

Barba, R. (1991) «Los nuevos lugares en el territorio. Los espacios del turismo». A *Geometria*, 12, p. 12-27.

Barba, R. (1992) «Peces mínimes i turisme». *Quaderns d'Arquitectura i Urbanisme*, 194, p. 44-47.

Barba, R.; Pié, R. (1996) *Arquitectura y Turismo: planes y proyectos*. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya.

Benach, N. (2016) «El turismo y la ciudad: ¿hacia nuevos modelos?». A *Afers Internacionals*. *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 113, p. 89-106.

Busquets, J.; Domingo, M.; Eizaguirre, X.; Moro, A. (2003) *Les formes urbanes del litoral català*. Barcelona: Edicions de la Diputació de Barcelona.

Bustos, M. (2015*a*) «Análisis de la complejidad urbana en la ciudad turística: el caso de La Pineda (Vila-seca, Tarragona)». Comunicació a la International Conference on Regional Science: Innovation and Geographical Spillovers: New approaches and Evidence. Reus: XLI Reunión de Estudios Regionales.

Bustos, M. (2015*b*) «La complejidad urbana de las ciudades mediterráneas». A *Diari de Tarragona*, 1 de novembre, suplement d'economia i negocis, p. 12.

Casadevall, R. (2012) «La delimitación del àrea urbana de Tarragona. Algunos problemas metodológicos». A *La población en clave territorial. Procesos, estructuras y perspectivas de análisis*. Actes del XIII Congreso de la Población Española. Santander: Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de Cantabria, Asociación de Geógrafos Españoles y Universidad de Cantabria, p. 46-51.

Delaurens, I. (2017) «Tarragona vive una litoralización urbanística. Entrevista a Josep Oliveras, catedrático de geografia regional en la URV». A *Diari de Tarragona*, 24 d'octubre.

Departament de Política Territorial i Obres Públiques (2010). *Pla Territorial Parcial del Camp de Tarragona*. Departament de Política Territorial i Obres Públiques. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

González, F.; Oliveras, J. (1999) «El Camp de Tarragona: frens, possibilitats i planejament territorial». A *Papers. Regió Metropolitana de Barcelona. Territori, estratègies, planejament*, 39, p. 77-99.

González, F.; Oliveras, J. (2003) *Ordenació del territori i sostenibilitat al Camp de Tarragona*. Reus: Fundació d'Estudis Socials i Nacionals Josep Recasens i Mercadé.

González, F.; Romero, Y.; Muro, J.I.; Navarro, E.; Gomis, J.M. (2016) «La localización de la classe creativa en ciudades turísticas. Un análisis a escala del sistema urbano mediterráneo español». A *Investigaciones Turísticas*, 11, p. 1-29.

Gutiérrez, A.; Miravet, D.; Anton Clavé, S. (2015) «Incidencia del turismo en las pautas de movilidad interurbana en la Costa Dorada: una aproximación a partir de los viajeros del transporte público». Comunicació presentada a la International Conference on Regional Science: Innovation and Geographical Spillovers: New Approaches and Evidence. Reus: AECR i Universitat Rovira i Virgili.

Gutiérrez, A. (coord.). Oliveras, J.; Muro, J. I.; Alberich, J.; Russo, A.P.; Domènech, A. (2017) *Universitat, innovació i desenvolupament regional a les comarques de Tarragona*. Tarragona, Publicacions URV, Càtedra Uni-

versitat i Regió del Coneixement, 2. En premsa, disponible a: <http://www.regio-coneixement.catedra.urv.cat/media/upload/domain_697/arxius/UNIVERSITAT%20INNOVACIO%20I%20DES%20REGIONAL-Catedra%20URC-2017.pdf>.

Llop, J. (2002) *La industrialització de Tarragona (1957-1971) i les seves circumstàncies*. Tarragona: Arola Editors.

Ministerio de Fomento. Dirección General de Arquitectura, Vivienda y Suelo. *Sistema de Información Urbana*. Disponible a: <http://www.Visorsiu.fomento.es/siu/Portalsiu.html>.

Montejano, J. A. (2010) *Metropolización del territorio y regiones urbanes intermedias. El caso del ámbito central del Camp de Tarragona. 1977/2008*. Tesi doctoral dirigida per Antonio Font. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya.

Muro, J. I. (1995) «El Tarragonès i la indústria bàsica». A Casals, V. *et alii. Medi ambient, indústria i ocupació, una aproximació al cas de Catalunya*, Barcelona: Comissió Obrera Nacional de Catalunya, p. 149-158.

Oliveras, J. (1989) «Urbanización y turismo en la zona costera catalana». Actes del XI Congreso Nacional de Geografía. Comunicaciones, III, Madrid, 1989, p. 346-356.

Oliveras, J. (2012*a*) «La ciutat i la seva regió». A Saladié, O.; Roquer, S.; Oliveras, J.; Muro, J. I. «La ciutat actual. Geografia i urbanisme». A Duch, M. *Història de Tarragona*. Lleida: Pagès Editors, vol. VI.

Oliveras, J. (2012*b*) «Som realment una àrea metropolitana?» *Diari de Tarragona*, 7 de maig de 2012, p. 19.

Oliveras, J. (2015) «Ciudades difusas y confusas, conurbaciones y áreas metropolitanas. El caso del Camp de Tarragona». Comunicació presentada a la International Conference on Regional Science: Innovation and Geographical Spillovers: New Approaches and Evidence. Reus: AECR i Universitat Rovira i Virgili.

Parcerisa, J. (2012) *Forma urbis. Cinco ciudades bajo sospecha*. Barcelona, Col·legi d'Arquitectes de Catalunya, ETSAB, Laboratori d'Urbanisme, UPC.

Pié, R.; Barba, R. (1996) «Segunda residencia y turismo versus residencia permanente». A Barba, R.; Pié, R. (ed.) *Arquitectura y turismo: planes y proyectos*. Barcelona, UPC.

Pié, R.; Rosa, C. J. (2013) *Turismo líquido*. Barcelona, Universitat Politècnica de Catalunya i Universidad de Málaga.

Pujadas, J.; Bardají, F. (1987) *Los barrios de Tarragona. Una aproximación antropológica*. Tarragona: Ajuntament de Tarragona.

Quero, D. (2003) «Geografía y urbanización en las ciudades mediterráneas. Málaga como ejemplo». A *Mediterráneo Económico: ciudades, arquitectura y espacio urbano*, 3, p. 447-457.

Roquer, S. (1987) «Procés d'industrialització i creixement demogràfic a la conurbació Tarragona-Reus». A *Les ciutats petites i mitjanes a Catalunya: evolució recent i problemàtica actual*. II ª Setmana d'Estudis Urbans a Lleida. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Institut Cartogràfic de Catalunya, p. 163-169.

Rovira, M. T. (2008a) «Consideraciones metodológicas para el estudio de los nuevos procesos territoriales y turísticos en destinos litorales consolidados». A Ivars, J. A.; Vera, J. F. (ed.) *Espacios turísticos. Mercantilización, paisaje e identidad*. Alacant: Universitat d'Alacant, p. 183-192.

Rovira, M. T. (2008b) «Formas urbanas y espacios turísticos. Modelos de desarrollo en el litoral mediterráneo». A Hernández, L.; Parreño, J. M. (ed.) *Tecnologías de la Información Geográfica para el Desarrollo Territorial*. Las Palmas de Gran Canaria: Servicio de Publicaciones y Difusión Científica de la UPLGC, p. 167-182.

Rovira, M. T.; Anton, S. (2014) «De destino a Ciudad. La reformulación urbana de los destinos turísticos costeros modernos. El caso de la Costa Daurada central». A *ACE, Arquitectura, Ciudad y Entorno*, 9 (5), p. 373-392.

Russo, A. P. (2016) «Las nuevas fronteras del estudio del turismo: retos conceptuales y epistemológicos». A *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 113, p. 15-32.

Saladié, O.; Roquer, S.; Oliveras, J.; Muro, J. I. (2012) «La ciutat actual. Geografia i urbanisme». A Duch, M. *Història de Tarragona*. Lleida: Pagès Editors, vol. VI, p. 395-446.

Sànchez, J. E. (1983-1984) «La especialización de los espacios de ocio litoral: la costa tarraconense». A *Tarraco: Cuadernos de Geografía*, 4-5, p. 101-112.

Solà-Morales, M. de (1993) *Les formes de creixement urbà*. Barcelona: Universitat Politècnica de Catalunya.

Solà-Morales, M. de (1985) «Los problemas de la forma urbana: Tarragona, un enfoque telescópico». A *Urbanismo*, 1, p. 42-48.

Zaguirre, J. M. (2013) «La falsa metrópolis del Camp». A *Diari de Tarragona*, 21 de març de 2013.

Zaguirre, J. M. (2015) «Cuatro escenarios para entrevies-Tarragona. ¿Cabría una dinàmica dominante?». A *[i2]:Investigaciones e innovación en arquitectura y territorio*, vol. 3, (1), p. 1-10.

SOBRE L'ABUNDÀNCIA I L'ESCASSETAT. ALGUNES CONSIDERACIONS DES DEL BAIX MARAÑÓN (PERÚ)

Mireia Campanera Reig
Universitat Rovira i Virgili
mireia.campanera@urv.cat

Resum: Aquest article pretén reflexionar sobre les nocions d'abundància i escassetat, des d'una perspectiva antropològica i històrica. El text es basa en una recerca etnogràfica duta a terme entre els anys 2008 i el 2015 en dues comunitats de ribera del Marañón: San Jacinto i Villa Canán, indígenes kukama-kukamiria. Parlem de l'escassetat i de l'abundància percebudes i experimentades per la població de les dues comunitats, però també hi analitzem les narratives de les cròniques colonials i les dades d'estudis arqueològics i biològics recents. L'etapa colonial realçava l'abundància de recursos i l'escassetat de capacitats dels indígenes per administrar-los; en canvi, entre els indígenes kukama-kukamiria d'avui, les nocions formen part d'un contínuum lligat tant al clima com a l'organització de la vida social en una temporalitat més cíclica. Unes consideracions que en ple debat sobre canvi climàtic fan necessàries les aportacions de l'antropologia.

Paraules clau: abundància; escassetat; indígenes Kukama-Kukamiria; colonialisme.

Abstract: The aim of this article is to reflect on the notions of abundance and scarcity, from an anthropological and historical perspective. The text is based on ethnographic research carried out between 2008 and 2015 in two communities in Ribera de Marañon with Kukama-Kukamiria populations: San Jacinto and Villa Canán. We discuss scarcity and abundance as they are perceived and experienced by the two populations, but we also analyse the narratives of the colonial chronicles and data from recent archaeological and biological studies. The colonial period highlighted the abundance of resources and the natives' lack of ability to administrate them. However, among the indigenous Kukama-Kukamiria today, these notions are part of a continuum that is connected to the climate and the organisation of social life in a more cyclic temporality. In the middle of the current debate on climate change, these beliefs require an anthropological focus.

Keywords: abundance, scarcity, indigenous Kukama-Kukamiria, colonialism

Antes, cuando la pesca era libre...». Aquesta frase sintetitza el discurs de les persones de més edat de la comunitat indígena Kukama-Kukamiria de San Jacinto (Loreto, Perú). Són les que ja pescaven abans de la creació de l'àrea natural protegida de la Reserva Nacional Pacaya Samiria (RNPS) l'any 1982, i les que han experimentat en primera persona els canvis en l'activitat pesquera des del darrer terç del segle XX fins a l'actualitat. La frase fa al·lusió a una època recent, quan sortir a pescar era sinònim de tornar amb la canoa carregada de peix.

Aquest article pretén reflexionar sobre les nocions d'abundància i escassetat al voltant de la pesca. La idea és abordar aquests conceptes des d'una perspectiva antropològica i històrica, i en un pla local i regional.

Contextualització

Les reflexions que aquí es presenten estan basades en una recerca etnogràfica duta a terme entre els anys 2008 i 2015 en dues comunitats de ribera del Marañón, San Jacinto i Villa Canán, totes dues reconegudes oficialment com a indígenes Kukama-Kukamiria l'any 2010. En la primera hi viuen al voltant de 250 persones, i és una de les més antigues de la zona, ja que es va crear el 1892 com a explotació agropecuària. La segona, Villa Canán, es va constituir l'any 1980 i hi viuen unes 600 persones aproximadament. Tot i que la recerca en la zona es va iniciar fa uns deu anys, va ser en el període 2010-2015 que el tema d'investigació va girar al voltant de la cosmologia aquàtica, la pesca i la conflictivitat socioambiental entre els diferents actors socials. És del treball de camp d'aquell període que es nodreix aquest article.

Abundància i escassetat: percepció, cultura i història econòmica

El 1974, M. Sahlins escriu sobre «l'opulenta societat primitiva» en relació amb les societats recol·lectores i caçadores modernes, que podien gaudir de l'abundància material amb un baix nivell de vida. Planteja que les necessitats poden ser fàcilment satisfetes produint molt o bé desitjant poc (Sahlins, 1983: 13). La idea de grans necessitats i mitjans limitats segueix operant en l'economia de mercat, i el significat actual de les nocions d'abundància i escassetat, en el marc del debat sobre l'Antropocè i el canvi climàtic. De fet, la percepció de les societats indígenes com a grups humans incapaços d'explotar el seu entorn i, per tant, que viuen en una aparent escassetat en un entorn d'abundància està fortament lligada a les accions colonials i postcolonials per privar-les dels seus territoris, formes d'apropiació dels recursos i, en darrera instància, formes de vida. Això queda palès en el cas del Perú tant en les cròniques colonials que aquí es mostren com en les intervencions republicanes en territori amazònic (Santos Granero i Barclay, 2002), el marc jurídic vigent i en els discursos i intervencions dels presidents peruans des dels anys noranta[1] fins a l'actualitat.

En el cas que aquí ens ocupa, parlem de l'escassetat i de l'abundància percebudes i experimentades per la població de San Jacinto i Villa Canán. L'anàlisi es vertebra també en els relats sobre abundància i escassetat extrets de les cròniques de l'etapa colonial. Des d'un punt de vista més empíric abordarem les dades d'estudis d'arqueologia amazònica i de biologia, especialment els que estan dedicats a la pesca i el món aquàtic.

L'anàlisi de l'escassetat i l'abundància percebudes és un element que pot vertebrar una reflexió antropològica. Com veurem, les dues categories requereixen una contextualització històrica i social, atès que la determinació d'una situació d'escassetat o d'abundància mostra en darrer terme els valors, pràctiques i formes de vida d'una societat determinada en

1 Diversos articles del llavors president del Perú, Alan García, publicats al diari peruà *El Comercio* el 2007 sota el títol «El perro del hortelano» expressaven la necessitat de transferir els recursos naturals en mans d'indígenes i camperols a grans empreses inversionistes. Els presidents posteriors han actuat en la mateixa línia, i així ho reflectia un reportatge sobre Ollanta Humala i Alan García publicat el 2015 al número 75 de *La Revista Agraria*.

un moment donat, i les hegemonies i relacions de poder que la dibuixen. La percepció d'escassetat o d'abundància afecta de manera determinant la presa de decisions dels agents socials (pràctiques socials i polítiques). És més, una mateixa situació pot ser interpretada com a escassetat o no. En darrera instància ens interessa veure com es construeixen políticament i socialment aquests termes.

A manera de resum, el que aquí s'examina és: primer, les percepcions i experiències d'abundància i escassetat —de pesca, animals de caça, d'aliments en general— al Baix Marañón; segon, els significats i les vivències culturals d'aquestes percepcions i experiències des del punt de vista de la societat indígena Kukama-Kukamiria, i tercer, la manera com la pràctica pesquera i la percepció de l'abundància i l'escassetat relacionades s'articulen al llarg de diferents períodes històrics.

L'abundància i l'escassetat al Baix Marañón des d'una perspectiva temporal

Les societats precolonials: escassetat o abundància, des de quan?

Introduïm aquesta perspectiva històrica tan àmplia per tal de comprendre la variabilitat cultural i ecològica amazònica, i subratllar la participació d'agents humans en la construcció del paisatge i la gestió dels recursos al llarg del temps. Com veurem a continuació, les primeres descripcions escrites del paisatge i les societats de les terres baixes són les que van realitzar els missioners colonials, i ells ja parlaven tant d'abundància com d'escassetat.

Amb aquesta amplitud temporal es busca situar els conceptes d'abundància i escassetat en el temps i l'espai socials, i per tant transcendir el debat actual tractant de comprendre aquestes vivències com a processos culturals que no només tenen una dimensió biològica i climàtica. En segon lloc, es vol posar èmfasi en la transformació de la pesca i del medi en les societats amazòniques precolombines, que buscaven assegurar-se l'abundància de peix al llarg de l'any per tal de fer front als períodes d'escassetat (entre altres motius difícils d'esbrinar). Finalment, es tracta que la nostra mirada contemporània sobre l'abundància i l'escassetat no deixi

en segon terme la complexitat que regeix sempre les relacions entre natura i societat.

En situar la pesca en el temps, la primera pregunta que cal fer-se és on cal ubicar el punt inicial. En el context amazònic les investigacions arqueològiques de les darreres dècades han aportat moltes dades que han superat la imatge de paisatge no intervingut, aïllat (fins a la colonització europea) i monocultural. Destaquem tres idees clau de l'arqueòleg Stephen Rostain (2014). Primera: l'afirmació que l'Amazònia ha estat bressol de societats humanes demogràficament denses, un entorn on s'han trobat construccions monumentals i invents tecnològics fonamentals. Segona: la demostració de la diversitat de processos de desenvolupament social, amb assentaments humans extensos i complexos i d'altres de més reduïts i senzills. S'han documentat petits grups de societats horticultores, pescadores i recol·lectores que convivien amb altres nuclis demogràficament grans, impulsors de notables transformacions de l'entorn natural (Schaan, 2014: 52). I la tercera: la teoria de l'aïllament amazònic, que havia estat interpretat com un indicador d'endarreriment cultural i tècnic, ha estat superada en vista de les dades arqueològiques dels darrers anys, que demostren l'antiguitat de la connexió andino-amazònica, en què destaca la importància de l'intercanvi i la circulació bidireccional de béns, tècniques, cultius i altres elements culturals immaterials. Tot això succeí abans de la colonització europea.

Un conjunt de dades ens permeten construir una mirada sobre la selva amazònica en tant que paisatge antropogènic, intervingut i transformat pels humans des de fa mil·lennis. Fins fa unes dècades no s'havien sabut interpretar els turons, els canals, els camins elevats o excavats, entre altres estructures, totes construïdes per humans. De fet, Denise Schaan vincula el creixement demogràfic a les transformacions del paisatge. Els sistemes hidràulics per a la irrigació dels camps, la criança de peixos i la gestió de les masses d'aigua (Schaan, 2014: 63) van determinar l'activitat pesquera a la zona del Tapajó (Amazònia brasilera) en el primer mil·lenni. Hi havia llacs connectats als rius que s'usaven per intensificar la pesca, i es construïen dics que permetien el control de la circulació de l'aigua i els peixos entre els llacs i els rius, amb uns canals estrets i plans que queda-

ven aïllats en l'època de decreixent —el període més sec, en què el nivell de les aigües és més baix. Aquesta mena de canals construïts es poden equiparar als que al Baix Marañón es coneixen pel nom de *sacaritas* i que faciliten la circulació dels pescadors per una gran xarxa de rius, rierols i llacs a l'època d'augment del nivell de les masses d'aigua, la creixent.

Una altra aportació en aquesta mateixa línia és la de C. K. Erickson (Erickson, 2000; Schaan, 2016), que identifica en una àrea de 500 quilòmetres quadrats a Baures (Amazònia boliviana) diverses construccions sobre superfície terrestre en forma de ziga-zaga com a parts d'una estructura hidràulica que permet que en l'època de decreixement de les aigües (pròpia de la planícia amazònica) els peixos que es queden atrapats en masses d'aigua estancades es puguin alliberar, pescar o fer circular. Les preses estaven connectades a estancs artificials on els peixos vivien en l'època de l'any en què les aigües estan en el seu nivell més baix. Aquestes estratègies implicaven tant la concentració i el control dels recursos, els peixos vius, de manera estable en el temps, com la possibilitat de pescar-los en gran quantitat per alimentar una nombrosa població o de reproduir-los i facilitar la migració i la dispersió dels ous. Aquesta pràctica d'aqüicultura es va dur a terme abans de l'arribada dels colonitzadors europeus. Tal com assenyala Erickson, aquestes construccions eren permanents, en contrast amb les contemporànies, que són efímeres i es refan anualment.

Les recerques en arqueologia amazònica comentades porten a pensar en unes societats heterogènies que feien una gestió activa del seu entorn i que, en conseqüència, no eren subjectes passius que vivien en un entorn d'abundància permanent —sense intervenció humana—, sinó que eren pescadors que modificaven el paisatge a conveniència per assegurar la suficiència de captures al llarg de l'any. Aquestes informacions, tot i que abracen un període precolonial —Erickson parla de 12.000 anys d'intervencions humanes— i un territori immens, contribueixen a posar en qüestió la mirada d'alguns agents colonials que criticaven la passivitat indígena i l'abundància de recursos naturals que tenien al seu abast, per justificar, en darrera instància, el poder colonial i el control territorial.

Cròniques colonials: jesuïtes i exploradors

Una altra etapa en què posem atenció és el període colonial, concretament el procés d'evangelització cristiana que van dur a terme els jesuïtes a la zona del Maynas al segle XVII (que comprèn el curs baix del riu Marañón) i que relaten en les seves cròniques.

Així descrivia Cristóbal de Acuña (Figueroa *et alii*, 1986: 51-52) la pesca quotidiana a la zona del Baix Marañón: «Con todo, de lo que más se alimentan, y lo que como dicen les hace plato, es el inmenso pescado, que con increible abundancia cada día cogen a manos llenas de este río». Uns anys després, Francisco de Figueroa, jesuïta que es va establir a la zona a la mateixa època, es referia als rius i llacs com als «rebostos opulents» dels indígenes i cita nombroses espècies que hi havia de manera copiosa, moltes de les quals avui ja no es troben amb tanta facilitat (Figueroa *et alii*, 1986: 246-266). Aquest cronista es queixava que no guardaven res per a l'endemà, excepte les tortugues, que les capturaven i criaven en corrals a prop de les cases. De fet, la majoria de les tortugues de la zona estan avui en perill d'extinció segons la Unió Internacional per a la Conservació de la Natura (IUCN, en les sigles en anglès) i la llista CITES[2], i altres espècies com els manatís (*Trichechus inunguis*), els paiches (*Arapaima gigas*) i els cocodrils estan sota control a tot el país (Martín, 2009).

D'aquesta descripció de la percepció de l'abundància de recursos al segle XVII passem a un altre document d'interès que recull les descripcions del naturalista francès Paul Marcoy, un explorador científic que viatjà pel Perú de mitjans del segle XIX i que posseïa una mirada etnogràfica que va saber captar i explicar les sofisticades sociotècniques pesqueres de la zona de l'Ucayali i el Marañón. Marcoy es va aturar a descriure una captura de manatís amb arpó[3], la mateixa tècnica que havien observat Acuña i Figueroa i que usaven a San Jacinto almenys fins a mitjans del segle XX per capturar manatís i paiches. Doncs bé, dos segles després dels missioners

2 La Convenció sobre el Comerç Internacional d'Espècies Amenaçades de Fauna i Flora Silvestres (CITES) es va redactar per primer cop l'any 1973, i va entrar en vigor dos anys després. La llista CITES té el seu origen en una reunió de la IUCN celebrada l'any 1963. Actualment 180 països en formen part, entre ells el Perú. Pàgina web a internet: <www.cites.org>.

3 Instrument de pesca en forma de llança, proveït d'una o més pues dirigides enrere per tal d'evitar que la presa es desclavi un cop enfilada.

jesuïtes, Marcoy reflexiona sobre la talla reduïda dels manatís de la selva, cosa que atribueix a «la guerra de exterminio que el comercio, desde hace más o menos dos siglos, se libra contra esta desdichada especie» (Marcoy, 2001: 440). El viatger francès argumenta que el fet d'usar aquest mamífer com a font d'oli i d'aliment per a la exportació és la causa de la seva delicada situació. Afegeix també que al marge d'aquest mercat s'organitzava la caça intensa de l'espècie, i això el porta a augurar la seva desaparició, més d'un segle abans que gairebé hagi tingut lloc.

A Figueroa i a Acuña els crida l'atenció la quantitat i diversitat d'espècies de les planícies amazòniques. Concretament Figueroa es queixa de la falta d'implicació i de treball dels indígenes a l'hora d'emmagatzemar aliments. Es podria pensar que viure en un entorn copiós en recursos a l'abast no incita a conservar-los per a l'endemà; ara bé, fins a quin punt és aquesta la perspectiva d'anàlisi? Si és així, en quin punt l'escassetat és viscuda com un problema per part de la població local? Potser cal comprendre els usos i l'acaparament de recursos alimentaris des d'una perspectiva cultural i política.

Si bé Figueroa es queixa que els indígenes «ociosos» no procuren guardar aliments per a l'endemà, el jesuïta no deixa de ser un agent de l'església cristiana que entre els segles XVII i XIX participa de forma activa en l'explotació de la mà d'obra indígena per a l'extracció de recursos naturals de forma intensiva, pràctica que porta, en major o menor mesura —una dada desconeguda— a la disminució de determinades espècies com el manatí, tal com explica Marcoy. En darrera instància s'observa que tant l'escassetat com l'abundància estan culturalment i políticament construïdes en cada moment històric. Si bé la recerca antropològica actual ens permet apropar-nos a les formes de vida de les societats actuals, l'única descripció escrita de les formes de vida indígenes de l'etapa colonial ens arriba tergiversada per l'etnocèntrica i classista mirada de només una part dels seus agents. En canvi, no coneixem la perspectiva de les societats indígenes que ens podrien indicar els sentits i experiències sobre la cria de tortugues en corrals a les platges dels rius en època de decreixent.

Segle XX: pesca, canvis tecnològics i extractivisme de recursos

El volum de peixos, quelonis, rèptils i altres amfibis vius a la zona del Baix Marañón durant el segle XX —sobretot a finals— està més documentada, i això permet apropar-nos als relats i experiències d'abundància i escassetat de forma més detallada. Tot i això, els significats i atribucions d'aquestes nocions no es construeixen només d'acord amb la quantificació de recursos a l'abast.

Perquè, a què es referien quan parlaven d'abundància els jesuïtes al segle XVIII? I quan en parlem als anys vuitanta i noranta del segle XX o al segle XXI? La complexitat de cada context ha de tenir en compte molts elements de naturalesa diferent. Podem parlar almenys de cinc qüestions relacionades amb l'escassetat pesquera al Baix Marañón des de mitjans del segle XX. Diversos autors afirmen que cal tenir en compte els canvis tecnològics, econòmics i polítics per comprendre l'escassetat de què es parla en l'actualitat (Chapman, 2008).

Primer de tot, situem les explotacions agropecuàries *fundiàries*[4], en què els patrons enviaven els seus «treballadors» —majoritàriament mà d'obra indígena en condicions de treball esclavistes— a pescar grans quantitats de peix per vendre als mercats de Nauta o Iquitos. Pescaven de forma intensiva una o diverses espècies, per exemple el paiche[5], cosa que podria haver afectat la població d'aquest animal en una zona que avui és la Reserva Nacional Pacaya Samiria. Aquest sistema de *fundos* va durar fins al anys setanta (Santos Granero i Barclay, 2002).

Segonament, l'Empresa Pública de Servicios Pesqueros (EPSEP) es va dedicar a pescar de forma intensiva el paiche i altres espècies entre els anys setanta i vuitanta en aquest mateix territori avui sotmès a protecció; de fet, les intervencions de les institucions estatals estaven enfocades a l'extractivisme[6]. En tercer lloc, la pesca comercial i/o industrial que ha fet

4 Sobre el sistema d'economia fundiària es pot consultar Santos Granero i Barclay, 2002.

5 Aquesta és l'espècie que pescaven a l'explotació agropecuària (*fundo)* Arica (Santos Granero i Barclay, 2002).

6 En l'informe d'inventari, avaluació i integració dels recursos naturals de la selva de l'ONERN (Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales) l'any 1976, en relació amb l'àrea d'Iquitos, Nauta, Requena i Colonia Angamos, s'adopta una perspectiva utilitarista d'aquests recursos. (ONERN, 1976).

ús de tècniques de captura[7] perjudicials per a l'ecosistema aquàtic com la pesca d'arrossegament, l'extracció continuada a gran escala i de manera intensa al mateix lloc d'una o de poques espècies (Dammann, 2009; García *et alii*, 2009, 2012[8]; Chapman, 2008). El quart punt considera la demanda creixent de peix per part de les zones urbanes com Nauta, Iquitos, Yurimaguas, Requena i Lagunas. I en cinquè terme cal assenyalar l'augment de població des de la segona meitat del segle XX a tot el departament de Loreto, sobretot a les zones urbanes, que reben de forma constant població emigrada d'origen rural i, per tant, tenen una demanda de peix més gran.

A escala mundial, les tecnologies aplicades a la pesca estan directament vinculades a la sobreexplotació de la pesca des de mitjans de segle XX. Amb les tècniques existents fins llavors la sobrepesca era difícil. Tal com planteja J. Pascual en relació amb la pesca artesanal a les illes Canàries, «con nuevos medios, mercado más amplio, facilidades de transporte y conservación de producto, el riesgo de agotamiento es más presente» (Pascual, 1996: 151).

En altres paraules, s'observa que al llarg del segle passat hi hagué una voluntat d'aprofitament i extracció de recursos naturals per al mercat, que també s'entreveia tant en les cròniques colonials com en les descripcions dels viatgers i militars del segle XIX (Figueroa *et alii*, 1986; Marcoy, 2001; Herndon i Gibbon, 1991). L'assumpte que resta pendent és conèixer

7 Cal dir que hi ha normatives pesqueres a l'àrea amazònica peruana (ordenaments pesquers), del 2001 i del 2009, que han forçat canvis en aquesta línia. Tal com apunten García *et alii* (2012: 51): «Actualmente la flota pesquera comercial sufrió una fuerte disminución en el número de sus embarcaciones, principalmente por la reducción del número de lagos de libre disponibilidad en los diferentes ríos de la amazonia. Debido a conflictos sociales iniciados en 1996 (García *et alii*, 2009) entre los pescadores comerciales de la flota y la población de las comunidades ribereñas, en torno al uso de los recursos pesqueros en un gran número de ambientes acuáticos, consideradas como las más importantes zonas de pesca. Pobladores de las diferentes comunidades ribereñas se han posesionado en lagos como Carocurahuayte, San Pablo Tipishca entre otros (García *et alii*, 2009) y son los que explotan directamente los recursos pesqueros que son vendidos a intermediarios que llegan a la misma comunidad y trasladan el pescado en cajones isotérmicos a la ciudad de Iquitos a través de las embarcaciones comerciales de carga y pasajeros». A això també hi han contribuït les prohibicions que va establir la primera ordenança pesquera amazònica l'any 2001 (Resolució ministerial núm. 219-2001-PE).

8 García *et alii* (2009) han documentat un significatiu descens en el desembarcament de peix per part de la flota pesquera comercial a la ciutat d'Iquitos entre els anys 1996 i 2006; tot i això, l'esforç de captura (CPUE, captura per unitat d'esforç) es mantenia.

les percepcions i experiències sobre abundància i escassetat dels indígenes de la zona en cada etapa històrica. En tot cas, caldria preguntar-se si existien aquests conceptes en les llengües indígenes i, si fos així, quins significats i usos socials tenien.

Durant la dècada de 1970 Anthony Stocks (1983: 263) va tenir en compte l'abundància i l'escassetat en la seva recerca sobre la pesca entre la població Kukamiria del riu Huallaga. El seu acurat mètode de recollida de dades sobre pesca al llarg d'un any li va permetre concloure que en aquells llacs en què hi havia més disponibilitat de peixos els veïns dedicaven menys temps a pescar. Això tenia lloc en les èpoques de l'any en què hi havia més abundància de peix i, per tant, bones pesques als llacs. Tot i que hi havia més disponibilitat de peix només dedicaven el temps mínim necessari a aconseguir la quantitat desitjada, bàsicament la que assegurés l'aliment de la seva família per a un parell de dies. El mateix antropòleg (Stocks, 1983: 264), influenciat per les teories materialistes i de l'ecologia cultural, va observar que hi havia poc interès entre els indígenes en el mitjà i llarg termini. Buscant la racionalitat en els actes dels Kukamiria, no fou capaç de comprendre els significats culturals sobre l'acumulació, el treball i el temps, si bé a través de les seves dades identifiquem una cultura pesquera caracteritzada pels seus propis ritmes, mobilitats, rituals i normes en relació amb el món aquàtic.

La creació d'una àrea natural protegida: mobilitat i pesca restringides

De la pesca lliure a l'àrea protegida

El control dels accessos als llacs i rius de la Reserva Nacional Pacaya Samiria a partir de 1972[9] va alterar els hàbits de mobilitat aquàtica i de pesca de la població del Baix Marañón que quedava fora de les fronteres de l'àrea protegida. Amb la creació de la reserva la pesca deixava de ser lliure. I és amb l'expressió *pesca lliure* que els pescadors de San Jacinto es refereixen a l'etapa anterior. *Pesca lliure* significa llibertat de moviments, accés i

9 Un control administratiu amb poques repercussions durant els primers anys atesa la facilitat d'entrada a la reserva evitant els punts de vigilància i control.

usos dels rius i llacs en una amplitud de territori, sense més limitacions que les regulacions comunals i ontològiques[10] (Campanera, 2016, 2017), les habilitats pesqueres i les tècniques i instruments de pesca emprats, és a dir, una cultura aquàtica i pesquera en si mateixa. A més, el propòsit final no perseguia tant l'obtenció de beneficis econòmics com la provisió d'aliments, i en darrera instància expressava una forma de vida.

> Nosotros, antes de que estuviera la Reserva [RNPS] nos íbamos a pescar con mi esposo. Nos íbamos a pescar a la laguna Tangarana, que le llaman. Nos íbamos, surcábamos en canoa, anzueleábamos con el palito, la barandilla y la soga[11], así anzueleábamos. «Tengo hambre —le decía a mi esposo—, vamos anzueleando, solo para comer». Y me llevaba de aquí la fariña de yuca, el arroz, el azúcar, el plátano, la yuca, todo. Yo le decía: «Ya tengo hambre». «Ya —me decía él—, vamos a anzuelear, para coger un acarahuazú (Astronotus ocellatus), vamos a agarrar un bonito acarahuazú». Y nos íbamos. «Por ahí vamos a encender el fuego», me decía. Y nos hacíamos el fuego y yo hacía un caldo de pescado (chilcano). Ahí agarrábamos un saco de peces y volvíamos con nuestra canoa y nuestro pescado. Había todo tipo de pescado y en cantidad. Ahora ya no dan pase [passi d'entrada a la RNPS] como antes (Ana María Huallunga, 2011[12]).

El Sebastián, que l'any 2011 tenia seixanta-cinc anys, recorda aquells moments que, de jove, sortia a pescar amb un parell de veïns o parents. Entraven als llacs de l'actual RNPS o bé solcaven el Marañón cap a la zona del riu Tigre. Pescaven força bagres i caçaven animals de bosc com la huangana (*Tayassu pecari*) o el sajino (*Tayassu tajacu*) relativament a prop de les zones habitades. Sembla exagerar quan explica que podria arribar a pescar entre dos-cents i tres-cents quilos de peix en una jornada. Sobretot si s'escolten aquestes experiències d'abundància l'any 2011, quan en un dia de pesca al llac Jacinto avui es poden capturar només uns vint

10 En relació amb les restriccions ontològiques es mostren dos exemples: Stocks (1996) destaca que els Kukamiria del Huallaga s'abstenien de pescar als llacs que s'estaven assecant (morint) perquè eren llocs on es trobaven les ànimes dels xamans morts. Durant el treball de camp, l'autora va recollir experiències de no accés als llacs que es consideraven braus perquè la seva mare era una boa brava, agressiva.

11 Aquesta tècnica de pesca que descriu l'Ana María es coneix pel nom de *volantín*. Es lliga l'ham a un fil de pesca o corda i a un tros de plom i a un pal. (Rivas, 2004: 101).

12 Cita de referència: P43: 38 // Id:20.2011.

quilos per cap. Tot i que el seu relat pot estar condicionat per la hipèrbole i l'enyorança, la dada té una base empírica, tal com ha recollit un dels pocs estudis de desembarcament de pesca als ports de la zona[13] (Tello, 1995). El veí septuagenari és conscient dels punts d'inflexió: «Esto ha cambiado por lo menos el... casi del 75 al 80, y del 2000 sobre todo ya, que ha bajado la cantidad de peces, porque yo pienso que de ese año ha comenzado a bajar la cantidad que se pescaba como antes. Antes se pescaba cantidad, pero ahora ya, ¡poquito! Pero ahí vamos, poquito para comer»[14]. El Sebastián deia que abans de la creació de la RNPS es podia pescar a tot arreu, que l'accés als llacs no estava prohibit: «No estaba prohibido, pescabas donde se iba el pescado, nadie le decía nada a nadie, ¡Agarrabas hasta para negocio! Ahora solo para que coman [la família]. Ya se está perdiendo, se está acabando [el peix]»[15]. És així com, des de la perspectiva dels pescadors de la comunitat, la pesca lliure estava associada a la llibertat de moviments en una gran extensió de territori aquàtic i a l'abundància de peix. Alhora, la pesca lliure també ens mostra una cultura aquàtica i pesquera amb un gran coneixement del socioecosistema i de l'etologia animal (migracions, comportaments, alimentació, hàbitat, etc.). De fet, el saber pesquer implica una amplitud d'elements socials, culturals, ontològics, reflexius i corporals.

> ¿Con qué anzueleaban? ¿Qué le ponían al anzuelo?
>
> *Octavio:* A veces se le ponía, para agarrar zungaritos, un trocito de pescado. Después para agarrar un bagre se le ponía los frutos de la mullaca

13 Així ho expressa el mateix S. Tello, biòleg: «La pesca de subsistencia, que es realizada por las poblaciones asentadas en las riberas de los ríos como segunda actividad económica de importancia. Utilizan canoas, cuyas dimensiones varían de 3 a 11 metros de longitud, con un promedio de 4 m, y de 0,3 a 1,2 metros de ancho, con un promedio de 0,7 m. La capacidad media de carga es de 200 kg. y tienen un radio de acción bastante restringido debido a que utilizan como medio de propulsión el remo. El arte de pesca utilizado con mayor frecuencia por esta pesquería es la agallera de 3» de tamaño [...]; seguida de tarrafa o atarraya, ocupando la flecha el tercer lugar de importancia. El 3% de los entrevistados (n=335) afirmaron pescar paiche con arpón. Esto es comprensible debido a que cerca del 65% declararon realizar sus actividades dentro de la RNPS, lugar en donde este importante recurso se encuentra ampliamente distribuido. El pescador de subsistencia pesca para suplir sus necesidades alimenticias básicas. El excedente es salado, secado y vendido mayormente al regatón o comerciante intermediario que acopia pescado para abastecer a los mercados de Iquitos, Pucallpa y Yurimaguas, principalmente.» (Tello, 1995: 8).

14 Referència de la cita: P42:13+15 / Id:19.2011.

15 Referència de la cita: P42:10 +11 / Id:19.2011.

> (Physalis angulata l.). De lombriz para agarrar palometa (Mylossoma duriventris). Con unos grillitos se agarraban unas buenas palometas, eso se anzueleaba en el riachuelo. Cada pescado tenía su cebo. No valía cualquiera. Por ejemplo, los zungaritos se agarran con puro pescado, los bagres agarras con frutos y lombriz. Después hay otro frutito que antes le decían palometa micuna[16], es un frutito así, parece sangrecita, con eso le agarraban. Esos eran sus cebos. Para agarrar sardina, tenías que hacer una masa como pan de yuca asada. En aquel tiempo, cuando el río estaba crecido, en las tahuampas[17], así por las partes bajas caen unos frutos llamados timareo, anda ve ahí la sardina. (Octavio Ahuanari, 2011).

Aquesta cultura està caracteritzada també per una cosmologia animista que condiciona les relacions socials amb els éssers no humans (Campanera, 2016) i, sobretot, els significats d'abundància i d'escassetat. Per exemple, tenim el cas del Rosalío, un veí d'uns quaranta anys d'edat, nascut a San Jacinto, a qui anomenen Lobo en referència al *lobo de río* (llúdriga, *Pteronura brasiliensis*) perquè el van *curar* d'infant, és a dir, iniciar xamànicament en aquest animal per tal que fos un bon pescador —com la llúdriga— i allà on anés sempre trobés gran quantitat de peix i estigués protegit de tots els perills. «Uno tiene que ser, se puede decir, curado, para conseguir los peces más que las otras personas», deia el seu pare. Al Rosalío hi acudeixen els seus veïns quan han de preparar un àpat per a molta gent i necessiten proveir-se de molt peix en poc temps.

L'altre exemple fa menció a la boa en tant que mare proveïdora de peixos als llacs i, per tant, és un indicador d'abundància. Si tenim en compte que un dels éssers no humans més poderosos per a la societat Kukama-Kukamiria és la boa, la serp la mare dels llacs i dels peixos, un ésser amb voluntat pròpia que regula que un llac creixi o s'assequi, mantingui o perdi els peixos, llavors comprendrem que la noció d'abundància o escassetat no situa en el centre de la seva agència els humans. Sebastián, com altres veïns, sap que els llacs hi són per la voluntat de la boa i que l'abundància de peixos requereix la seva cura; ara bé, també és conscient que la

16 *Micuna* o *mikhuna*, en quítxua significa 'aliment', 'menjar'.

17 *Tahuampa* és la zona del bosc que queda inundada en la època de creixent dels rius i llacs.

intensitat de la pesca de les grans embarcacions que van actuar a la zona durant anys va intervenir de forma directa en la disminució d'espècies.

En el terreny de la cosmologia aquàtica Kukama-Kukamiria, Roxani Rivas va recollir nombrosos testimonis que relaten com durant l'època de decreixent de les aigües (de maig a octubre) la boa s'amaga al fons del llac que cuida, des d'on vomita el que guardava a l'estómac en l'època de creixent (de novembre a abril): les terres (fang, argila, sorra), els peixos i les aus. És a dir, que l'abundància de pesca al principi de l'època de decreixent de les aigües està directament provocada per la boa, la mare del llac (Rivas, 2011: 50-51).

És en aquest sentit que hem d'entendre també les nocions d'abundància i escassetat, en tant que conceptes lligats a una cosmologia animista, a l'estacionalitat del nivell de les aigües (que altera tot el socioecosistema terrestre i aquàtic), i també als processos històrics. De fet, abundància i escassetat són interdependents, ja que, a la plana amazònica, en condicions ordinàries l'escassetat de l'època de creixement de les aigües és un preludi de l'abundància que arribarà amb el decreixement. Aquest és el relat predominant en els discursos dels pobladors locals. Cada any hi ha un temps per a l'escassetat i un temps per a l'abundància. Si bé les aigües crescudes permeten circular per una extensió més àmplia de rius i llacs, els peixos es dispersen, migren i són més difícils de capturar. La societat Kukama-Kukamiria ha desenvolupat estratègies pròpies per viure sense carència d'aliments tot l'any. No són espectadors de rius i llacs i saben aprofitar les oportunitats i respondre a les dificultats, i cada família s'organitza amb més o menys èxit.

Ara bé, l'aparença de temps idíl·lic de la pesca lliure que suggeria el Sebastián està lligada a l'abundància d'animals, i això podria portar a vincular el final de la pesca lliure amb el final de l'abundància. Seria una simplificació afirmar-ho, principalment quan l'escassetat d'animals i de recursos naturals en general ha estat una queixa constant en els darrers quatre segles[18], com aquí s'ha vist.

18 Figueroa *et alii* (1986), Marcoy (2001), Herndon i Gibbon (1991).

És un fet que les grans platges on els Kukama-Kukamiria criaven les tortugues al segle XVII[19] ja són història, però no podem afirmar si l'escassetat de tortugues —per posar un exemple— s'ha donat només a finals del segle XX. No podem lligar l'abundància a la pesca lliure, de la mateixa manera que no hi ha un vincle directe entre l'escassetat i la pesca intervinguda (o pesca institucionalment gestionada). Ara bé, les característiques de la pesca lliure (embarcacions sense motor, tècniques de pesca poc agressives, captura de poques quantitats i en una àrea molt extensa), facilitaven —indirectament— la conservació de la biodiversitat aquàtica.

Amb la instauració de la Reserva Nacional Pacaya Samiria es van limitar els accessos, i, en conseqüència, els llocs de pesca per a les comunitats de la zona d'amortiment de l'àrea van disminuir. Això va alterar els llocs i les rutes de pesca. Però l'escassetat d'animals que coincideixen a apreciar els veïns amb qui s'ha parlat de pesca va començar molt abans de la creació de la zona protegida. La intervenció humana ha estat permanent des de fa mil·lennis i ha alterat en més o menys mesura la biodiversitat i els ecosistemes, per bé que des del segle passat els efectes de l'afany predador humà han estat l'extinció d'espècies i la modificació dels socioecosistemes de forma vertiginosa (Pimm *et al.*, 2014).

A mode de conclusió: l'abundància, l'escassetat i les formes de vida

Tornem a les cròniques del jesuïta Figueroa, que en el seu informe de mitjans del segle XVII (1986: 191) fa èmfasi en la gran habilitat pesquera dels indígenes de la província de Maynas. Figueroa descriu amb tota mena de detalls la pesca de paiches i la cura dels ous de tortuga a les platges dels grans rius, però critica que els indígenes visquin en l'escassetat perquè no «guardaven per a l'endemà». «He dicho que [animales] destos géneros tienen en abundancia. Pero como depende el tenerla de diligencia en buscarla y de suerte y ventura en hallarla, y ésta suele faltar y mancar,

19 «Cogen estas tortugas en tanta abundancia, que no hay corral de estos que no tenga de cien tortugas para arriba, con que jamás saven estos bárbaros qué cosa sean hambres, pues una sola basta para satisfacer una familia por mucha gente que tenga». Cristóbal de Acuña, a Figueroa *et alii*, 1986: 52-53. Acuña descriu com caçaven les tortugues i les posaven en corrals a l'època de fresar, activitat que els assegurava l'aliment durant els mesos d'hivern (de pluges i creixement de les aigües).

no siempre abundan en sustento, antes tienen muchas veces carestía de todo, en especial los araganes que no ponen diligencia en buscarla por los ríos y montes donde se halla, y mucho más algunas naciones, de quienes dicen que ni aun para sembrar las raíces de yucas y semillas, que otras las ponen, contentándose para vibir con solas las frutas y cocos de los árboles y palmas; á esta desdicha les trae su floxera y ociosidad. Por salsa usan de agi, y en lugar de la sal usan de la ceniza de las pepitas de cierta especie de palmas». (Figueroa *et alii*,1986: 266). Abundància de recursos i escassetat d'aliments eren dos conceptes habituals de Figueroa. De fet, abundància de recursos naturals no és sinònim d'abundància de menjar, tot i que hi ha una relació òbvia. El que s'intenta expressar és que més enllà de l'estat dels recursos i les habilitats humanes per transformar-los en aliments hi ha una altra qüestió cultural, la forma d'apropiació dels recursos. O, més ben dit, la forma de vida. Ens referim al ritme quotidià de l'activitat pesquera que es combina amb l'horticultura (o la recol·lecció), la falta d'interès en l'acaparament individual de béns de forma copiosa i sostinguda en el temps. En altres paraules i amb un exemple concret, la pràctica de sortir a pescar quan s'acaba[20] el peix a la llar és una escassetat diguem-ne no deficient o negativa, sinó rítmica, perquè marca el compàs de l'activitat pesquera, recol·lectora o caçadora sota uns altres paràmetres que els comercials o de mercat. Pescar per fam, per plaer i/o per aprofitar l'oportunitat d'una bona pesca perquè has sentit que el veí ha localitzat un banc de peixos a prop. Aquesta perspectiva sobre l'escassetat contrasta amb la imatge d'una falta generalitzada de recursos o de la possibilitat d'obtenir-los i, per tant, de pobresa material. L'escassetat pot ser una deficiència que afecta el benestar humà o bé pot ser un punt d'inflexió del dia a dia que marca el ritme de la vida. Així doncs, és Figueroa qui veu escassetat en la pràctica de la falta d'afany acumulatiu dels indígenes.

Un altra qüestió són les temporalitats, els *tempos* que organitzen el cicles vitals. El cicle hidrològic del creixement i el decreixement de les aigües es pot vincular als cicles —curts, mitjans o llargs— d'abundància i escassetat. La forma de vida Kukama-Kukamiria ens mostra una tempo-

20 Les tècniques culinàries de conservació del peix salat o fumat permeten allargar-lo més enllà de set dies.

ralitat cíclica, en què l'abundància i l'escassetat formen part de l'experiència vital, són interdependents i formen part d'un mateix procés anual[21]. En el fons, el que emana de les experiències de pesca aquí recollides és la concepció indígena Kukama-Kukamiria del treball i la necessitat, del temps i, en definitiva, de la vida. Veiem que es regeix per una lògica segons la qual sortir a pescar té una dimensió de necessitat, de plaer i de sociabilitat. «Antes era bonito, los peces, daban ganas de pescar, porque traías [en quantitat]», deia el Sebastián. Un altre veí, de més de cinquanta anys, es queixava de la falta de peixos als llacs: «Por ahí entraba cuando era jovencillo y picaba buenos peces: fasaco, tucunaré, acarahuazú, zungaro[22]. Ahora no lo ves así, ahora los lagos están tristes[23]». És així com la pesca proporciona aliment, crea i reforça els lligams —es pesca amb parents, amics o veïns— i construeix territori, és una activitat social estructural que organitza la societat.

Les experiències i percepcions de la societat Kukama-Kukamiria sobre abundància i escassetat ens empenyen a trencar la dicotomia que les separa i a estudiar-les antropològicament atenent als usos actuals. Les etnografies dutes a terme al llarg de la història de la disciplina poden contribuir a enriquir el debat sobre l'actual crisi socioecològica, i a mostrar-nos la diversitat de formes d'organització de les relacions natura/societat, els seus valors, ontologies, normes, pressions, resistències i processos de canvi com un ventall d'aprenentatges.

21 També cal assenyalar que els anys en què el creixent o el decreixent han estat excepcionals han afectat l'abastiment d'aliments i, per tant, les famílies han hagut d'organitzar-se d'una altra manera per fer-hi front, ja sigui migrant a la ciutat, a casa de familiars, o bé anant a treballar a altres poblacions o demanant ajuda als familiars migrats. Això succeí els anys 2009, 2012 i 2015 amb dos grans creixents. L'últim va inundar un bon nombre de cases de la comunitat de San Jacinto i va forçar el reallotjament de les famílies de la part baixa de la comunitat. Un estudi de la NASA vincula aquests fenòmens extraordinaris al canvi climàtic (Xu *et alii*, 2011).

22 Fasaco (*Hoplias malabaricus*), tucunaré (*Cichla monoculus*), acarahuazú (*Astronotus ocellatus*), zungaro, famílies de peixos sense escates.

23 Cita de referència: P50:4 / 29.2011.

Bibliografia

Campanera Reig, M. (2016). *¿Para quién se conserva la laguna Jacinto? Conflictividad socioambiental en el Bajo Marañón, Amazonía peruana*. Universitat de Barcelona. Facultat de Geografia i Història (tesi doctoral).

Campanera Reig, M. (2017) «De lagos propios a Patrimonio de la Nación. Disputas por el espacio acuático en la Reserva Nacional Pacaya Samiria». A *Revista de Antropología Social*, 26 (2), p. 281-306.

Chapman, M. D. (2008) «La ecología política del agotamiento de recursos pesqueros en la Amazonía». A Pinedo, D.; Soria, C. (ed.) (2008) *El manejo de las pesquerías en ríos tropicales de Sudamérica*. Bogotà; Mayol, IBC, IDRC.

Dammann, N. M. (2009) *Living in the edge: community based governance in the aquatic-terrestrial zone.* Columbia University. Doctorat de Filosofia (tesi doctoral).

Erickson, C. K. (2000) «An artificial landscape-scale fishery in the Bolivian Amazon». A *Nature*, vol. 408, núm. 9.

Figueroa, F. *et alii* (1986) *Informes de jesuitas en el Amazonas, 1600-1684.* Iquitos: Monumenta Amazónica. CETA - IIAP.

García, A.; Tello, S.; Vargas, G., Duponchelle, F. (2012) «Desembarque de pescado fresco en la ciudad de Iquitos, Región Loreto - Amazonía peruana». A *Folia Amazónica*, vol. 21, núm. 1-2, p. 45-52.

García, A.; Tello, S.; Vargas, G., Duponchelle, F. (2009) «Patterns of commercial fish landings in the Loreto region (peruvian amazon) between 1984-2006». A *Fish, Physiology and Biochemistry*, núm. 35, p. 53-67.

Herndon, W. M. L.; Gibbon, L. (1991 [1853]) *Exploración del valle del Amazonas, tomo I*. Iquitos: Monumenta Amazónica, CETA - IIAP, Abya-Yala.

Marcoy, P. (2001 [1869]) *Viaje a través de América del Sur: del Océano Pacífico al Océano Atlántico. Tomo segundo: Chulituqui - Tunkini - Sarayacu - Tierra Blanca - Nauta - Tabatinga*. Col. 133. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Martín, M. (ed.) (2009) *Amazonía. Guía ilustrada de flora y fauna*. Iquitos, PCHP- Araucaria XXI. Nauta: Aecid, Ministerio del Ambiente.

ONERN (1976) *Inventario, evaluación e integración de los recursos naturales de la selva: zona Iquitos, Nauta, Requena y Colonia Angamos*. Lima: ONERN (Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales).

Pascual Fernández, J. (1996) «El paradigma de la tragedia de los comunes y el caso de los pescadores». A Chamoux, M. N.; Contreras, J. (ed.) *La gestión comunal de los recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona: Icaria. p. 143-168.

Pimm, S. L. *et alii* (2014) «The biodiversity of species and their rates of extinction, distribution, and protection». A *Science*, vol. 344, núm. 6187.

Rivas Ruiz, R. (2004) *El gran pescador. Técnicas de pesca entre los cocama-cocamillas de la Amazonía peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rivas Ruiz, R. (2011) *Le serpent, mère de l'eau. Chamanisme aquatique chez les Cocama-Cocamilla d'Amazonie péruvienne*. École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Disciplina: Antropologia social (tesi doctoral).

Rostain, S. (ed.) (2014) *Amazonía. Memorias de las Conferencias Magistrales del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: Ministerio Coordinador de Conocimiento y Talento Humano, IKIAM, SNESCTI, EIAA.

Sahlins, M. (1983[1974]) *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

Santos Granero, F.; Barclay, F. (2002) *La frontera domesticada*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Schaan, D. P. (2016) *Sacred Geographies of Ancient Amazonia: Historical Ecology of Social Complexity*. Londres: Routledge.

Schaan, D. P. (2014) «Chronology of landscape transformation in Amazonia». A Rostain, S. (2014) *Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*. Quito: IFEA, FLACSO, Embajada EEUU.

Stocks, A. (1983) «Cocamilla fishing: Patch modification and environmental buffering in the Amazon várzea». A Hames, R. B.; Vickers, W. T. (ed.) *Adaptative reponses of native amazonians.* Berkeley: Academic Press.

Stocks, A. (1996 [1987]) «Resource Management in an Amazon Varzea Lake Ecosystem: The Cocamilla Case». A McCay, B. J.; Acheson, J. M. *Question of the Commons: the Culture and Ecology of Communal Resources*. Tucson: The University of Arizona Press, p. 108-120.

Tello, S. (1995) *Relevamiento de información sobre captura y esfuerzo pesquero con destino a ciudades*. Iquitos: IIAP.

Xu, L. *et alii* (2011) «Widespread decline in greeness of Amazonian vegetation due to the 2010 drought». A *Geophysical Research Letters*, vol. 38, núm. 7.

REVELAR LA VIOLÈNCIA, DENUNCIAR EL MAL

CRÍTICA ALS FONAMENTS MORALS DE LES INTERVENCIONS URBANÍSTIQUES AL RAVAL DE BARCELONA

Miquel Fernández
Universitat Autònoma de Barcelona
miquel.fernandez@uab.cat

Resum: Propulsats pels lemes de civisme i espai públic, les nostres institucions estan normalitzant la intolerància envers el desordre urbà, la brutícia, els fenòmens impredictibles o els segments poblacionals més vulnerables. Paradoxalment, aquesta mena de fonamentalisme de «l'ordre públic» pot estar convertint els barris més cobejats pel capital global immobiliari en llocs inhabitables i caracteritzats per una intolerància creixent. A partir d'una recerca historicoantropològica sobre el barri del Raval de Barcelona, aquest article il·lustra les contradiccions inherents i arquetípiques dels projectes anomenats de «revitalització» o «regeneració urbanística» i discuteix les seves implicacions morals, així com les que són consubstancials a l'ofici d'investigador social.

Paraules clau: urbanisme; racionalitat instrumental; biopolitica; usos del desordre

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 18, 2018, 243-266 | DOI: 10.17345/aec18.243-266
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Abstract: Spurred on by the notions of civic-mindedness and the public space, our institutions are normalising intolerance to urban disorder, dirtiness, unpredictable phenomena or the most vulnerable segments of the population. Paradoxically, this sort of "public-order" fundamentalism may be turning the neighbourhoods most sought after by the developers into uninhabitable places characterised by ever increasing intolerance. On the basis of some historical-anthropological research carried out on the district of the Raval in Barcelona, this article illustrates the inherent and archetypal contradictions of projects described as "urban revitalisation" or "regeneration" and discusses their moral implications and the implications that are a fundamental part of the function of a social researcher.

Keywords: Urbanism, instrumental rationality, biopolitics, disorder uses

Mai hi ha un document de cultura que no ho sigui igualment de barbàrie i, igual que ell mateix no està lliure de barbàrie, tampoc ho està el procés de transmissió pel qual ha anat passant d'un a un altre
(*Tesi VII*, Benjamin, 1959: 23).

Respecte vol dir: Sentiu-vos incòmodes (Pascal, 1981[1670]).

Introducció

Émile Durkheim entén la moral com a producte sociogenètic de la societat, i atribueix a la sociologia la complexa responsabilitat de tenir-la com a objecte d'estudi primordial (1988 [1895]). Seguint aquest pressupòsit, l'objectiu d'aquest article és identificar i interpretar les bases morals latents en les operacions urbanístiques postfranquistes executades al Raval entre 1988 i 2011.[1] La metodologia de treball passa per analitzar críticament la racionalitat instrumental i mercantilista emprada per justificar-les i portar-les a terme.

Aquesta metodologia s'emmarca dins la tradició crítica que a través d'una epistemologia de la moral aspira a desordir els criteris que estableixen què està bé o malament, què cal fer i de quina manera és adequat o inadequat fer-ho. Es tracta concretament d'una anàlisi des d'una antropologia històrica dels programes de millora, recuperació, higienització, neteja, sanejament, i fins i tot salvament, del que ha estat i continua sent en l'actualitat el barri de Catalunya que concentra més «problemes socials», el Raval de Barcelona.

Es tracta d'interrogar-se no tant pels fins —regeneració, sanejament, etc.— com pels mitjans justificats i emprats per assolir-los: destruccions de teixit urbà, d'habitatges i de locals comercials, control i expulsió de població i vigilància agressiva. Per aconseguir-ho, primer de tot cal saber què entenem per fins i per mitjans, i després pensar a quins fins ens

1 Les intervencions recollides aquí són les de l'illa Sant Ramon (1988), la rambla del Raval (1995) i l'illa Robador (2001). Es dona quasi per finalitzada la macrointervenció al Raval el novembre de 2011, quan s'inaugura la nova seu de la Filmoteca Nacional de Catalunya. Es calcula que més de 7.000 persones van ser foragitades del barri com si això hagués estat «la guerra de Bòsnia» (Martínez, 2009: 270-272). Entre aquestes tres operacions es van destruir aproximadament més de 2.500 habitatges i 450 locals comercials (Fernández, 2014).

devem i quins mitjans utilitzarem per assolir-los. Discutir sobre els fins conté una dimensió politicomoral determinant, i difícilment podrem dilucidar aquesta qüestió racionalment o sociològicament tal com ens ensenya Max Weber (1968[1919]). Ara bé, sí que podem pensar sobre les conseqüències dels mitjans que utilitzarem, el cost que tindrà i sobre quina població recaurà. D'això s'ocupa aquest article.

1. Una antropologia històrica crítica com a mètode

Aquest article interpreta els resultats ja publicats d'una recerca empírica sobre les cultures de control al barri del Raval (Fernández, 2014). El mètode analític emprat és l'antropologia històrica (Stolcke, 2015) i sorgeix de la distinció proposada per Claude Lévi-Strauss entre l'antropologia i la historiografia (1960). Segons l'etnòleg francès, si la història s'ocupava de recollir els elements conscients de l'acció humana, l'antropologia faria una tasca anàloga però reconstruint el que Marcel Mauss defineix com les categories inconscients (1995 [1936]) o el que Radcliffe-Brown identifica com les estructures generals i persistents de tota societat humana (1974 [1935]). Dit d'una altra manera, si l'historiador organitza les seves dades en relació amb les experiències conscients de la vida social, l'antropòleg busca l'explicació dels esdeveniments en les condicions inconscients.

Seguint les recomanacions de Jean-Jacques Rousseau —«fundador de les ciències de l'home» (Lévi-Strauss, 1973)—, l'antropologia és una ciència de les diferències encaminada a descobrir les propietats. L'antropologia històrica cerca les diferències en ordre cronològic i no sincrònic. En aquesta recerca es comparen, doncs, les diferents cultures de control sobre el Raval —des de la seva urbanització al segle XVIII[2] fins als nostres dies— per identificar-ne les propietats persistents: els discursos legitimadors de tals pràctiques, els seus efectes i el tipus de població a la qual anaven dirigides.[3]

2 Va ser en aquest moment quan alguns dels seus primers habitants es van instal·lar al carrer de Robador. En la seva gran majoria eren veïns procedents del sector demolit per la construcció de la Ciutadella ofensiva per part de l'exèrcit borbònic després de la derrota de 1714 en finalitzar la Guerra de Successió (Fabre i Huertas, 1976: 295).

3 Les raons han estat diverses i responen als diferents paradigmes sobre la política de gestió de pobres que podríem identificar amb els conceptes de caritat i misericòrdia, higienisme, urbanisme i

Aquests pressupòsits permeten la següent hipòtesi: el Raval, especialment la seva zona portuària coneguda com a *barri xino*, ha estat sempre espai de control i confinament de població dissoluta i descapitalitzada. Aquesta funció clàssica serà modernitzada a partir de 1988, dos anys després de l'elecció de Barcelona com a seu dels Jocs Olímpics de 1992. Si el projecte progressista que liderava aquesta transformació de la ciutat[4] havia de comportar implícitament més autonomia i benestar per a tothom, contradictòriament aquestes noves inèrcies econòmiques i polítiques de l'època postfranquista subsumiran aquest objectiu en la seva vessant tecnocràtica i d'acumulació per despossessió (Harvey, 2004). La conseqüència d'aquesta acceleració i expulsió de la fita emancipadora serà representada per la substitució dels principis de protecció de la població més dèbil pel seu l'abocament a l'extraradi, els desnonaments generalitzats i el seu setge sistemàtic. Això hauria succeït perquè les elits econòmiques i principalment les culturals consideraven «que alguna cosa s'havia de fer»[5] amb el Raval i les seves manifestacions impúdiques de misèria i irreverència[6], que no encaixaven èticament ni estèticament amb la Barcelona que havia d'escalar posicions en el mercat global de ciutats.[7]

civisme, i que queden recollits a la primera part de la meva recerca empírica sobre el barri (Fernández, 2014: 36-160).

4 Les primeres eleccions democràtiques després de la mort del dictador Francisco Franco, el 1979, van ser guanyades pel Partit Socialista de Catalunya i van convertir en alcalde Narcís Serra, que impulsaria la candidatura olímpica de la ciutat. La seva materialització vindria de la mà de Pasqual Maragall, que comandaria l'ajuntament fins a 1997. El poder municipal va restar en mans socialistes un total de 32 anys, fins que va passar a mans dels democratacristians de Convergència i Unió.

5 Expressió en la qual coincidien dos referents de la intel·lectualitat barcelonesa —concretament Joan Subirats, catedràtic de Ciència Política de la Universitat Autònoma de Barcelona, i el narrador, assagista i filòsof Pep Subirós— quan se'ls preguntava a propòsit dels efectes indesitjats d'aquests processos urbanístics al Raval.

6 Això quedava cruament reflectit durant aquells dies de l'inici de la dècada dels vuitanta a les parets del barri, on es podia llegir: «Aquí hi ha gana» (Comellas i Colldeforns, 1995). Cal tenir present, a més, que el Raval havia assolit, entre els anys cinquanta i setanta, una densitat poblacional semblant a la d'altres barris de ciutats com Bombai, a l'Índia; una mortalitat molt per sobre de qualsevol altra ciutat europea i, en general, un aspecte d'abandonament i deteriorament desaparegut a la majoria de ciutats europees de l'època (Pascual, 1981).

7 A tall d'exemple, en aquell moment l'alcalde Pasqual Maragall feia servir diverses expressions per proclamar que Barcelona havia de ser «una ciutat competitiva», que «havia d'entrar al mercat de ciutats globals» i que es feia necessari «vendre el producte Barcelona», i que apareixien a la premsa en un article que duia per títol «Barcelona: una ciutat més competitiva. Com optimitzar la suspensió de potencialitats» (*El País*, 28 d'abril de 1993).

Aquesta hipòtesi resulta pertinent pel que fa a la dimensió material de les transformacions urbanes al Raval. Pel que fa a la simbòlica, el *barri xino*, des del dia del seu bateig, funcionava com a mirall invertit dels mateixos desitjos de modernitat renascuts en el període postfranquista. L'estigma de depravació al qual eren crònicament condemnats els seus habitants insistia en una confusió interessada entre classes treballadores o pobres i petits delinqüents, narcotraficants i, en general, una aura de fellonia difícil de provar o de qüestionar però fàcil d'explotar políticament i econòmicament. Des dels anys vint del segle passat fins avui dia, cronistes i polítics de totes les èpoques i tendències han acusat el *barri xino,* i sovint per extensió el Raval, de ser «la úlcera de la ciudad [...] el refugio de la gente mala» i un «inframundo» [...] «una zona prohibida mucho peor que cualquier cosa en Marsella, Génova o Londres» (Madrid, 1925). Un lloc «donde la maldad y la porqueria tenían su asiento» (De Otero, 1943); «degradado parapeto del hampa» (Paquer, 1962: 9); el 2005 era «un inmenso barrio sin ley»; el 2009 un «lloc maleït» on ha estat impossible afrontar «la prostitución, las drogas, la delincuencia, la inmigración, la especulación, el turismo masivo de bajo coste y las normas de civismo», i, finalment, el 2017, un barri on «hasta que no corra sangre, no harán nada»[8].

Aquest «ambiente de desarraigada bohemia —a veces un tanto artificial y gregaria, casi siempre bordeando la ley—, que constituía el morboso atractivo del Barrio Chino» (Paquer, 1962: 5) s'havia anat covant des de principis del segle XX. L'alta burgesia barcelonesa realitzava excursions «al barri "xino", que en deien» (Sagarra, 1983 [1932]), sembla que per contrastar abruptament el que allà veien amb l'ètica calvinista que volia ser la seva fita i model.[9] Des d'aquesta època fins a l'actualitat el fet paradoxal de tot plegat és que el *barri xino* continua sent una mena d'espai fronterer, de descobertes i aventures per a aquestes elits que, d'una banda, s'enriqueixen gràcies a explotar les míseres condicions de vida i de treball

8 Consecutivament apareguts a premsa: Puigverd, A. (2005) «El cisne ya no canta», *La Vanguardia*, 12 de novembre de 2005; Benvenuty, L. (2009) «La maldición del Raval», *La Vanguardia*, 11 d'octubre de 2009; Pérez, B. (2017) «El Horror de convivir con narcopisos», *El Periódico de Catalunya,* 9 de setembre de 2017.

9 L'obra de Sagarra *Vida privada* és un bon exemple d'una crítica mordaç a les visites de gent dels «barris alts» als «baixos fons». En aquesta novel·la, els «homes d'ordre» es barregen amb les dones als «tuguris» i els «bordells del Chino» (1983 [1932]).

dels seus habitants, i de l'altra, exploren i aprofiten per al seu gaudi les desregulacions exacerbades del que fins no fa gaire eren els baixos fons de Barcelona.

Aquesta mena d'autorepulsa diferida (Castellanos, 2002) calia enfrontar-la, purificar-la o extirpar-la de soca-rel, i de quina millor manera es podia fer sinó amb una proposta de regeneració, revitalització o sanejament del barri. El primer gran pla urbanístic pensat per al Raval es va dissenyar en el marc del Pla Nova Barcelona o Pla Macià, elaborat pel Grup d'Arquitectes i Tècnics Catalans per al Progrés de l'Arquitectura Contemporània (GATCPAC), assessorats per una de les figures més emblemàtiques i controvertides del Moviment Modern, Le Corbusier. Va ser el 1931 quan se sancionà aquest pla, que incorporava el sanejament del Raval a partir de la identificació de la concentració de mortalitat en les finques, que havien de ser destruïdes per millorar la circulació de l'aire i l'entrada del sol, i evitar la proliferació de malalties contagioses (Álvarez i Fernández, 2018). L'element fonamental que feia possible aquest urbanisme que aspirava a ser revolucionari va ser el Decret de municipalització de la propietat urbana, de juny de 1937, que considerava condicions úniques i necessàries per aplicar qualsevol pla urbanístic la socialització de la propietat urbana, la col·lectivització de la indústria de la construcció i la socialització del treball professional dels tècnics (Sert, 1937. A Álvarez i Fernández, 2018).

La confluència entre interessos ètics, estètics i econòmics es va enlairar en aquesta segona època de la redempció del Raval. Ara, aprofitant l'entusiasme olímpic, les elits de la ciutat hi destinaven nous usos més profitosos per al barri i la ciutat (Capel, 2010; Tello i Rovira, 1993). La conclusió a la qual és fàcil d'arribar és que les polítiques de sanejament dels governs municipals socialistes, amarades de racionalitat instrumental, tindran com a efectes no sempre previstos la destrucció d'estatge popular, l'assetjament i les onades d'expulsions d'indígenes irredempts o descapitalitzats.

2. Una espúria neutralitat per justificar la contundent intervenció urbanística

El Raval ha esdevingut un autèntic laboratori de cultures de control des dels inicis de la seva urbanització. Però no serà fins pràcticament a finals de segle passat que les funcions del barri com a contenidor de problemes socials o subjectes problemàtics és abandonada en favor del necessari sanejament i revitalització, l'objectiu implícit dels quals era expulsar la població més «agitada», «inculta», «improductiva» o «inquietant»[10]. Això s'ha pogut formular d'una manera prou desacomplexada perquè el barri havia estat prèviament mitificat[11] i mistificat[12] fins a esdevenir el símbol europeu de la depravació, la immoralitat i la mala vida. Això és el que afirmava el director de l'empresa publicoprivada encarregada de les intervencions a Ciutat Vella, districte on se situa el barri del Raval:

> La rehabilitació [...] ha millorat considerablement la qualitat mitjana de l'habitatge a Ciutat Vella, el que fa preveure una cada vegada més normalitzada rotació de residents en el districte i, per tant, una lògica renovació de persones. No cal témer la important concentració d'emigració pakistanesa o magribí en aquesta zona [...] El més probable és que a poc a poc les famílies es ressituïn per tota la ciutat i l'àmbit metropolità, alhora

10 Adjectius amb els quals els nous veïns del Raval i els tècnics responsables de la macrooperació urbanística es refereixen als veïns i a les usuàries tradicionals del barri.

11 En un altre lloc ja hem detallat els quatre fonaments historiogràfics del mite del *barri xino*. Molt resumidament podem dir que són els que segueixen a continuació. Primer, el barri neix i creix a les portes de la ciutat. Això el convertirà en un racó d'expulsats, malalts o delinqüents als quals se'ls prohibia l'entrada a la ciutat. Segon, per aquest motiu la zona es va anar especialitzant en centres assistencials, de control de la pobresa, la malaltia i la marginació, així com repressius i penitenciaris. Tercer, és un dels primers barris industrialitzats de l'Estat que concentraven poblacions propietàries i assalariades. I quart, amb la reforma i eixample de la ciutat, les empreses i classes propietàries abandonen el barri. Moltes d'aquestes antigues fàbriques es convertiran en locals d'oci nocturn i, en general, el barri esdevindrà refugi d'espies i desertors de la Primera Guerra Mundial, el més conegut dels quals era Jean Genet (Fernández i Cadenas, 2013).

12 Picabia, a més d'escriure sobre el llenç de la seva famosa pintura *Retrato de María Laurencin* (1916-1917) i dir que «Il n'est pas donné a tout le monde d'aller à Barcelone», va afirmar: «Como toda ciudad de mala vida, Barcelona está llena de ladillas y de intelectuales «ruines», que aquí son de sangre fría y prefieren el onanismo a la violación; la mugre, al baño; el juego sutil de las insinuaciones contradictorias, a la afirmación peligrosa» (Picabia, 1917). A més de Picabia, Jean Genet o George Bataille, altres personatges de l'avantguarda europea que van visitar el barri abans dels bombardejos feixistes de 1937 i 1938 van ser Picasso, Stravinsky, Schönberg, Einstein, Trotski, Duchamp i Simone Weil (Vázquez, 2004).

> que, en anar trobant ocupacions laborals, es dilueixi aquesta presència, aparentment constant i un tant inquietant (Abella, 2004: 94-96).

En cap cas es poden obviar les condicions de possibilitat d'aquestes transformacions per comprendre l'anàlisi que es proposa. Es tracta de les lògiques de l'economia global ja àmpliament conegudes per tots els estudiosos d'aquests fenòmens. Els vectors aquí són terciarització, tematització i gentrificació (Fernández, 2011). Aquests tres processos propulsaran el pas de la industrialització de Barcelona cap a la Barcelona com a indústria i la seva conversió en factoria de beneficis per a oligopolis immobiliaris o turístics.

Aquestes transformacions comportaran diferents graus de violència objectiva.[13] Aquesta violència la podem igualment entendre com a «mítica» (Benjamin, 1999[1921]). Resulta mítica en la mesura que es justifica per arribar a un fi, un futur immaculat, ordenat i civilitzat, enfront de la «divina», que és invocada èpicament i que impugna el present estat de coses en tant que conseqüència natural del progrés o evolució natural de les coses. Aquesta violència mítica ha volgut prevenir la divina i el camp de batalla ha estat el Raval, i els grans damnificats els seus veïns, treballadores i usuaris.

Considerar la raó de mercat com a fita i la violència com a mitjà són pressupòsits que permeten identificar les categories inconscients que han fet necessària i raonable aquesta destrucció urbanística. Proposo per a aquesta tasca una interpretació a través de tres lents diferents però concèntriques. La primera és la que analitza el desplegament a Barcelona de la biopolítica. Ens ensenya Michel Foucault (1992 [1976]) que l'anvers de la normalització no és pas altre que la genealogia del racisme. Des d'aquest

13 Žižek parla així de la «violencia objetiva»: «Is precisely the violence inherent to this normal state of things». És a dir, és la violència que està dins del que és «normal», és la violència que no es significa com a tal. En aquest sentit, és la violència invisible. Al seu torn, aquesta violència es divideix en dues. D'una banda la simbòlica —en termes semblants als que empra Pierre Bourdieu quan afirma que un dels efectes de la violència simbòlica és la transfiguració de les relacions de dominació i submissió en relacions afectives. Žižek ens dirà d'aquesta violència: «Is not only at work in the obvious and extensively studied cases of incitement and of the relations of social domination reproduced in our habitual speech forms: there is a more fundamental form of violence still that pertains to language as such, to its imposition of a certain universe of meaning». L'altra forma de violència objectiva l'anomena sistèmica i la defineix com «the often catastrophic consequences of the smooth functioning of our economic and political systems» (Žižek, 2008: 23).

prisma es poden assenyalar els efectes perversos de la cura, higienització i normalització del Raval.

La biopolítica ha imposat una categorització d'amplis segments de població del Raval com a anormals. Que aquesta població categoritzada com un perill social s'ha d'extirpar serà la conclusió que es pot identificar a partir del desplegament del segon conjunt d'útils analítics. Seguint el rastre weberià i a través de la mirada de Zygmunt Bauman es desenvolupa la crítica a la producció de problemes socials establerts, paradoxalment, arran de l'expansió de les «enginyeries socials» per «solucionar-los». Aquesta interpretació possibilita comprendre les maneres en les quals les intervencions urbanístiques i normatives han infligit més patiment que no pas el benestar que anunciaven.

I, finalment, les anàlisis de Richard Sennett relatives al deteriorament de la vida pública urbana com a conseqüència de la retirada —o com ell l'anomena, la «caiguda»— de la persona de l'esfera pública i la seva institucionalització, alienació i finalment dissolució en la forma de societat civil o partits polítics. Emprant aquestes tres mirades podem entendre la dificultat creixent perquè en un barri com el Raval —i això seria extensiu a tot Barcelona— puguin conviure segments socials antitètics en la mesura que l'abandonament progressiu de l'esfera pública incapacita els ciutadans per batallar amb una alteritat *mal temperada*, parafrasejant el títol d'un article de Manuel Delgado (2005).

El primer conjunt de marcs interpretatius té a veure amb la producció d'una classe social que originalment va ser etiquetada de *laboriosa*, després de *perillosa* i actualment de *prescindible*, o, en la seva versió més contundent, d'*indesitjable*. I és exactament el que ha passat al Raval. Va ser un dels primers barris industrialitzats del sud d'Europa; poc després va esdevenir cor de la vida combativa, escenari de multitud de confrontacions entre els obrers i la patronal (Ealham, 2005), per, finalment, en l'etapa que s'inicia a l'albir del present segle, espai d'expulsió de població descapitalitzada i de desembarcament de classes creatives concentrades en el consum conspicu de la ciutat. Aquests canvis s'interpreten aquí en vista de la genealogia del racisme, és a dir, de l'emergència del biopoder.

A les societats on ha aparegut el biopoder com a nova tecnologia que implementa i perfecciona les disciplines és primordial la cura de la societat entesa com a cos social. Com és sabut, la relació coneixement-poder aquí ve donada per la biologia i la medicina, i més precisament per la seva homologació a través de les ciències socials i humanes, la geografia i la demografia. La traducció matussera dels conceptes darwinians permetrà una retòrica justificativa envers un nou procés de jerarquització. Les estadístiques establiran com a mesures centrals la norma i la moda. Indicaran els comportaments beneficiosos per a la salut del cos social i a aquells que fugin de la fila se'ls assenyalarà com a *anormals*, *insans* o *desviats*. La cura de l'espècie identificarà amenaces com ara la insalubritat, la brutícia, les malalties infeccioses, les deformitats o els comportaments desordenats amb l'objectiu de preservar la raça. Discurs i pràctiques que indefectiblement i de manera òbvia generarà el racisme. És a dir, considerar la pròpia raça com la sana, la forta, la superior i, per tant, la que s'ha de preservar enfront de les altres (Foucault, 1992 [1976]).

La novetat d'aquesta tecnologia és que funciona en la mesura que els enemics que s'han d'eliminar no són els adversaris polítics, sinó els perills, externs i interns, en relació amb la població. La victòria ha de ser l'eliminació del perill biològic que representen els desviats, els anormals, els altres que amenacen per la seva simple presència. Així es categoritzaran els segments irredempts de la població com a dissoluts, corruptes i perillosos. Aquest discurs i aquestes pràctiques es poden observar en tot el procés de demonització (Mcdonogh, 1987) i posterior expulsió de poblacions subalternes i pobres del Raval. Poders oficials i oficiosos sobre el barri van promoure que els fills del *barri xino* no eren pròpiament humans:

> [U]na humanidad moralmente tarada [...] Los niños nacían ya predestinados. Su carne estaba marcada y su espíritu también. El ambiente iría madurando a la una y el otro, hasta convertirles en piltrafas humanas, en auténticos ex hombres. ¡Cuánta ignominia, cuánta humanidad vergonzante y vergonzosa, cuánta lacra vital tuvieron su natural asiento en aquel dédalo de callejuelas (Paquer, 1962: 6-7).

És aquesta una de les maneres amb què es pot justificar el setge i l'expulsió de poblacions senceres en marcs formalment democràtics i liberals. La biopolítica possibilita així la naturalització de l'argument segons el qual, per tal que el barri sigui sanejat, cal «matar» —físicament o políticament— aquests elements insans que contaminen la resta de segments socials del barri i de la ciutat.

Així arribem a la segona línia d'interpretació. Ja des de Max Weber sabem que la modernitat és experta en la creació d'oposicions: raó/passió, regular /irregular, ordre/desordre. Crea distincions per ordenar i classificar, diferenciar i definir. La modernitat problematitza conceptes i persones. Les ideologies de l'urbanisme i el civisme a Barcelona han estat tecnologies de poder al servei d'aquesta perversa manera d'afrontar els «problemes socials» que paradoxalment els multiplica i agreuja.

Respecte a l'urbanisme, els tècnics responsables del Pla Nova Barcelona de 1931 ja consideraven que l'urbanisme racionalista podia i havia d'extirpar el «càncer barcelonés» que era el *barri xino* (GATCPAC, 1932). La lectura que anys després en van fer les autoritats municipals va ser que, si bé «el Pla Macià donava solucions racionalistes i integrades als problemes del barri [...] van ser les *bombes* de la Guerra Civil les que van fer els primers *sanejaments* urbanístics al sud del Raval.»[14] Aquest sanejament a còpia de bombardejos, no cal dir-ho, només és concebible sobre barris tan «problemàtics» com el Raval. De fet, el mateix Le Corbusier considerava que només mitjançant els bombardejos aeris seria possible «netejar» els baixos fons de les ciutats europees (Lahuerta, 2012; Le Corbusier, 1985 [1935]).

Per a un dels hereus del GATCPAC, Oriol Bohigas —responsable de la darrera operació al Raval i arquitecte en cap de l'Ajuntament de Barcelona postfranquista— a l'espai públic del Raval «se practican públicamente todos los actos domésticos, desde la defecación y el vómito al coito, desde la borrachera a la droga». Aquests actes depravats no necessiten cap altra intervenció pública que no sigui policial i/o urbanística «relega[ndo] a un segundo plano el trabajo social» (Ferrer, Sust i Bohigas, 2002) i, per tant, la tradicional estratègia preventiva que havia estat la redistribució de la riquesa.

14 Afirmació que apareixia a la web oficial de l'Ajuntament de Barcelona fins al 2014, quan va ser retirada pel nou govern municipal en resposta a una queixa pública.

Pel que fa al civisme, de forma reveladora s'estableix una relació directa amb la biopolítica quan s'afirma que «un incívic és un desequilibrat social per molt bona persona que sigui».[15] Aquesta forma patologitzant i agressiva de percebre, comprendre i resoldre els «problemes socials» del Raval sembla haver estat hegemònica per a urbanistes i responsables polítics. Des dels anys vuitanta del segle passat fins a l'actualitat, cal sumar-hi la proliferació de les doctrines conegudes com de «tolerància zero», que han comportat que tant al Raval com a la majoria de grans ciutats nord-americanes i europees l'ambigüitat esdevingui sinònim de desordre i, per tant, se la consideri inacceptable (De Giorgi, 2000; Stuart, 2015). Producte d'aquestes mesures s'han multiplicat els «comportaments antisocials» en detriment dels delictes (Mooney i Young, 2016). Aquests comportaments «desordenats» s'han d'atallar amb el control mitjançant la prevenció o dissuasió contundent dels comportaments considerats inapropiats amb la improvada tesi que així es «reduirà la gran criminalitat» (Greene, 2014).

Per al cas d'estudi, des de 2003 arrenca una campanya politicomediàtica inspirada en la doctrina de la tolerància zero (Silveira, 2006), que acabarà a finals del 2005 amb l'aprovació de la controvertida normativa del civisme. L'alcalde Joan Clos anunciava que, amb aquesta normativa, comportaments «como pernoctar en las aceras y ensuciarlas» es poden considerar atemptats contra la pau social i per això serà «más severa, estricta y contundente [...] habrá más detenciones y más persecución [transformando] algunas faltas [en] delito»[16]. No cal dir que aquest ordre es fonamenta en la repressió i la violència policial, i és per això que podem entendre la violència institucional desplegada al Raval des d'èpoques postfranquistes com «el producte residual de la fàbrica de l'ordre» (Bauman, 2004: 20).

Un cop categoritzat un segment poblacional del Raval com a incívic pot esdevenir fàcilment anormal, molest, prescindible o expulsable. Quan això succeeix cal, amb les millors intencions, solucionar els «problemes socials» en relació amb els quals aquest segment és causa i conseqüència. Es tracta de la imperiosa necessitat racional i instrumental purament

15 Cardús, S. (2003) «Un incívico es un desquilibrado social». *Vivir en Tarragona, La Vanguardia*, 16 de novembre de 2003.

16 Muñoz, O. (2005) «Via penal contra el incivismo». *La Vanguardia*, 26 d'agost de 2005.

moderna d'acabar o, en la versió actuarial (De Giorgi, 2000), disminuir els riscos a partir de «l'enginyeria social», que comporta que per tal de veure aplicats els seus enginys es reprodueixin i fins i tot s'inventin «problemes socials». Per exemple, els «problemes d'incivisme» o el més recent dels «narcopisos» són, no cal dir-ho, problemes resultants d'una concepció esbiaixada del que ha de ser un barri caracteritzat per la densitat, la pobresa i les formes alternatives de procurar-se la subsistència. I és que «la tecnologia avui es desenvolupa perquè es desenvolupa; avui no serveix per solucionar problemes, la disponibilitat de determinada tecnologia redefineix les diferents parts de la realitat humana com a problemes que clamen ser resolts» (Bauman, 2006: 235). Aquests processos comporten un aprofundiment de la lògica adiafòrica[17] pròpia de tota estructura social moderna o burocràtica. Aquest raonament característic de les racionalitats instrumentals denunciades al segle passat per la primera Escola de Frankfurt implica «convertir certes accions i certs objectes d'una acció en moralment neutres o irrellevants, exempts de la categoria de fenòmens susceptibles d'una avaluació moral» (Bauman, 2004: 25). Aquest procés estaria portant l'adiaforització de la sociabilitat humana «cap a unes profunditats que encara resten per descobrir» (Bauman, 2006: 254). Gelosament i fatalment semblaria que ciutats com Barcelona s'haurien plegat al domini inqüestionat d'unes tecnologies tant financeres com de control urbà que progressivament van esborrant el rostre humà dels segments més descapitalitzats, no només del Raval sinó de tot Barcelona.

Tal com s'està mostrant, es tracta de la concreció d'un gir envers el tracte dels governats que té els seus principis eugenèsics o malthusians practicats per primera vegada de manera massiva en els camps de concentració nazi (Bauman, 2006). I encara que això pugui semblar molt dur, només cal saber que la idea gestionarial de la societat com si fos una empresa ocupada simplement i exclusivament en la producció de beneficis per oligopolis converteix aquesta població en «signos hexagonales [para

17 Els processos d'adiaforització (la separació de l'execució d'un acte i la seva valoració moral) o d'indiferència moral, típics de la modernitat, requereixen l'establiment de distàncies entre els elaboradors de la norma coactiva i moralment reprovable i els seus executors. Aquesta lògica adiafòrica és desglossada amb extrema precisió per Zygmunt Bauman, que dona compte del paper que ha tingut l'holocaust com a màxima expressió de la modernitat, de la seva cara més tenebrosa i vigent (2006).

ser] zarandeada, expropiada y desarraigada como si sobre ella se hubiera abatido una potencia conquistadora» (Jacobs, 2011 [1961]: 30). En el cas del Raval, durant el període postfranquista o democràtic (1988-2012) se n'ha segregat i jerarquitzat els practicants i habitants en funció de la seva adequació estètica (aparença), estilística (com a subjecte de producció però sobretot de consum) i ètica (sol·lícits, obedients).

Així arribem al tercer conjunt d'explicacions. El Raval —potser l'espai de Barcelona on queda més ben reflectida la definició simmeliana de ciutat en tant que lloc on s'intensifica la vida nerviosa (Simmel, 1986 [1908])— viu en constant tensió dialèctica contra els intents colonitzadors del *sistema* (Habermas, 1981). I això s'ha fet per inèrcia per satisfer no solament interessos privats internacionals i lligats a oligopolis, sinó com a efecte d'un moment clau d'adolescentització de la societat.

Sennett ens recorda que des de mitjans del segle XIX la família passa a ser el patró amb el qual mesurar les relacions en públic. Es va considerar la vida pública com a moralment inferior. Estabilitat i intimitat estaven lligades a la família. Davant d'aquest ordre ideal, la legitimitat de l'ordre públic es va posar en qüestió. Partint de la idea de la Il·lustració segons la qual en públic tothom havia de ser igual, es va elaborar un marc normatiu que comportava una severa repressió de la diferència, ja que «si los hombres debían convencer de su dignidad colectiva a través de sus similitudes, los que destacaban ponían en cuestión esta comunidad». L'important llavors és que no hi hagi ningú altre, fora del cercle íntim, que ens acabi important (Sennett, 1975: 62).

La vida pública ha esdevingut incivilitzada en la mesura que s'ha imposat aquesta retrotracció a la intimitat familiar i el consegüent rebuig a la vida pública. Paradoxalment, no entregar-se al mar d'impressibilitats idiosincràtic de barris com el Raval o de regatejar la confiança respecte a l'altre ha produït les condicions de possibilitat necessàries per engegar estratègies que aspiren a assossegar taxativament aquesta nerviositat i conflictivitat.

Nosaltres ens queixem de tot el moviment que hi ha. Jo venia buscant diversitat i singularitat. A mi, abans, el Rawal Super m'encantava, però ara estem desbordats per aquest tipus de botigues i no hi ha res més. Bé,

és que això és Karachi directament. [...] A las 18 h. [ja no es pot circular pel carrer], perquè ara a l'hivern es fa fosc abans, o a les 17.30 h, però no pots circular a cap hora perquè sempre està degradat, perquè visualment ja és problemàtic. [...] *las prostitutas incluso terminan salundándote* [...] *y los domingos que paseo con mi nieto* [*debo esquivarlas*] *para que no piensen que somos amigos*[18].

Aquesta imatge de l'espai públic com un camp de batalla converteix tota expressió d'alteritat *mal temperada* en «atemptats contra la convivència» —segons l'expressió de l'aleshores alcalde Jordi Hereu[19]. És en aquests termes que Sennett planteja la noció d'una societat incivil que rebutja el joc i la distància entre la personalitat íntima i la pública. La civilitat és «l'activitat que protegeix a la gent entre si, i en canvi els permet gaudir de la companyia dels altres. Portar una màscara constitueix l'essència de la civilitat» (Sennett, 1978: 578). *Civilitat* per a Sennett significa«tractar els altres com si fossin estranys i forjar un vincle social sobre aquesta distància social» (*ibídem*), i aquí la ciutat és el lloc primordial per a aquest contacte entre estranys. Es manifesta la incivilitat de barris com el Raval rebutjant qualsevol forma d'incomoditat. Incomoditats que, tal com s'apunta més amunt, no deixen de multiplicar-se exponencialment i de manera paral·lela a les normativitzacions restrictives i agressives de la vida pública de llocs com el Raval.

El darrer exemple el trobem en l'analogia establerta entre civisme i patriotisme. Es tractaria de la darrera forma d'exclusió que afegeix als criteris tecnocràtics un d'emotiu, l'adscripció nacional. Afirmar que el «civisme és patriotisme» (Cardús, 2006: 102) té la dubtosa virtut d'excloure en dues direccions: els *no naturals* han de mostrar la seva estima a la pàtria exercint de models cívics, asserenats i immaculats, mentre que els *naturals* que no es comportin adequadament s'extrangeritzen i passen a ser assenyalats com a ciutadans de segona, just el que són els «estrangers» o «immigrants» per definició: una manifestació d'alteritat radical inassumible i contra la qual s'ha de fer alguna cosa. En aquest sentit, una opinió

18 Testimonis de veïns apareguts consecutivament en dues emissions del programa de la televisió nacional *Els Matins* titulades *Marxar del Raval* i *Els veïns del Raval, tips de la inseguretat al barri*, totes dues de 2010, i el darrer en una entrevista col·lectiva amb els nous veïns de Robador el 2011.

19 Hereu, J. (2009) «En defensa del Raval», *El País*, 17 de setembre de 2009.

coincident entre nous veïns de Robador i agents dels Mossos d'Esquadra entrevistats el 2011 era que l'única manera de solucionar el problema d'incivisme del Raval era enderrocar els pisos antics de Robador i endurir la Llei d'estrangeria i el Codi Penal.

Aquesta actitud de recel ha convertit els habitants de les grans ciutats en temorosos vianants sotmesos a les vaporoses i fantasmagòriques dades d'augment de la sensació d'inseguretat. En pretendre eliminar l'impredictible d'un espai urbà com el Raval, quan sabem que és la seva característica constitutiva (Santos, 1986), s'ha anat configurant una identitat urbana paradoxalment antiurbana, anomenada cívica però que és el seu més pervers revers: una intolerància selectiva que converteix un nombre creixent de comportaments a l'espai públic en expressions d'alteritat radical i categories humanes descapitalitzades en indesitjables sobre —i contra— les quals s'ha de fer «alguna cosa».

A tall de conclusió. Retornant a l'antropologia la seva condició de ciència de la moral

Aquest article ha analitzat les motivacions latents dels successius governs municipals «progressistes» per intensificar el control urbà, la destrucció de milers d'habitatges i l'expulsió de veïns del Raval en nom del benestar del barri. No cal dir que els veïns beneficiats han estat uns pocs, especialment els que tenen més capital econòmic o cultural[20]. S'ha legitimat així una política de destrucció que ni tan sols en les èpoques més fosques de l'oligarquia barcelonina protegida per l'explícit govern feixista de Francisco Franco haurien somiat fer: intentar derrocar un barri irredempt, la seva gent, la seva cultura, la memòria de la seva insubmissió, i aixecar sobre les seves cendres un nou món, perfecte, ideal, desitjable, de classes mitjanes universals, harmoniós, homogeni i, per sobre de tot, sol·lícit, eficient i productiu.

20 Així ho explica Mikel Aramburu: «Entre los beneficiarios de las reformas [...] una parte de los expropiados y nuevas famílias de clase media [...] Los inmigrantes y gran parte de los sectores autóctonos de rentas bajas, aunque como vecinos han ganado con la mejora de infraestructuras y equipamientos en el barrio, no se han beneficiado de las ayudas directas (con la excepción de las ayudas asistenciales) y la cuestión es si, además, no resultarán perjudicados por la dinámica urbanística.» (Aramburu, 2000: 9).

Per concloure aquestes pàgines considerem pertinents unes reflexions relatives al paper de les ciències socials com a fiscalitzadores de la moral contemporània pel que fa a les intervencions urbanístiques. Els processos aquí sumàriament interpretats ens permeten proposar una epistemologia del bé aplicada a les intervencions urbanístiques i normatives[21]. Es pot afirmar que des de l'arribada dels governs progressistes a l'Ajuntament de Barcelona s'hauria produït un nou discurs democràtic que oculta antigues pràctiques predemocràtiques. En aquest sentit proposem que les successives intervencions urbanístiques al Raval haurien provocat fins a l'actualitat, primer, una naturalització del modern odi a l'altre, basat, en aquest cas, no en retòriques racistes, sinó en d'altres de caràcter fonamentalista cultural[22] que constrenyen de manera discrecional els comportaments a l'espai públic, concedeixen privilegis als nous veïns i assetgen els antics, les treballadores i els «immigrants» al Raval. Segon, una inversió del bé —i en el bé— i, per tant, una alteració de la concepció de les pràctiques institucionals violentes com l'urbanisme o el civisme fins que esdevenen «força necessària»[23] per millorar o salvar el barri de la degradació o del perill que es converteixi en el «Harlem barcelonés».[24] I, tercer: l'expulsió de milers de veïns[25] propulsant la «normal rotació de persones» o, de manera menys eufemística, l'anunciada «neteja ètnica dels *señoritos*» contra els baixos fons de Barcelona (Vázquez, 1991).

Això es planteja entenent que les ciències socials tenen la capacitat i el deure de desvelar i denunciar aquests processos, que generalment romanen ocults darrere una tempesta de raons instrumentals mercantils i

21 Ja apuntada i publicada en un altre lloc (Fernández, 2012).

22 Subscrivint el concepte de Verena Stolcke (1995), podem entendre que els nous veïns del carrer de Robador rebutjaven la interacció amb els veïns tradicionals, ja que, segons ell, «esta gente no sabe [que] el gran problema [es] que el nivel cultural de la gente que vive aquí es muy bajo.» (Fernández, 2014: 207).

23 S'ha de lamentar en aquest sentit la mort del veí del Raval Juan Andrés Benítez en una simple operació de reducció de sospitosos duta a terme per vuit agents dels Mossos d'Esquadra l'octubre de 2013.

24 Puigvert, A. «El cisne ya no canta». A *La Vanguardia*, 12 de setembre de 2005.

25 Es calcula que, només des de 1988 fins a 2002, unes set mil famílies van haver de marxar del barri. La xifra real és impossible de determinar exactament perquè a l'empresa publicoprivada responsable PROCIVESA aquestes dades «le importan un comino», segons reconeix un dels seus directius (Fernández, 2014: 243).

adiafòriques. Pierre Bourdieu ens recorda la pregunta clàssica de Wittgenstein: quin interès té la filosofia si no millora la nostra manera de pensar les qüestions importants de la vida de cada dia? Les ciències socials —segueix Bourdieu— poden permetre que es conegui l'origen social de les desgràcies en totes les seves formes, de manera que «[l]o que el mundo social ha hecho, el mundo social armado de este saber, podrá deshacer» (1999a: 335). L'antropologia no pot donar l'esquena a les tendències uniformadores i jerarquitzadores d'un ordre econòmic i polític determinat per una racionalització que només vol tenir en compte els mitjans i esdevé, en darrera instància, una política no només immoral sinó també irracional. Com ens indica E. B. Tylor, l'antropologia urbana ha de defugir de ser la ciència del reformador (Tylor, 1987 [1881]) i, per tant, de determinar què està bé i què malament en l'ordre social. Ara bé, sí que té com a deure criticar la moral i, per tant, les veritats interessadament construïdes. Veritats o raons instrumentals que poden comportar més violència a la societat o que traslladen formes de violència subjectiva a d'altres d'objectives, més contundents, però també més invisibles.

I aquest no és un requeriment nou per a l'antropologia, ans al contrari. James Clifford (1999) afirma que la tasca de l'etnògraf és desacreditar la «fábula del informe neutro» i enfrontar les contradiccions entre l'observador, qui fa l'encàrrec de la investigació i els grups humans que hi estan concernits. L'etnòleg Michel Leiris (1995 [1934]: 38) va proclamar a mitjans de segle passat que «correspon [als etnògrafs] ser com els seus advocats naturals [els de les societats colonitzades] enfront de la nació colonitzadora» i que «[cal] prendre en tot moment la posició de defensors d'aquestes societats i de les seves aspiracions.»

En definitiva, es tracta de fer realitat el somni impossible, modern i racional, d'extirpar el caos, de confiar que, exclusivament mitjançant la raó i la ciència, es domesticaria o temperaria «el desordre». En lloc d'això, des de principis del segle XX les ignominioses pràctiques aquí interpretades per «salvar el Raval» demostren que aquest somni il·lustrat s'ensorra alterant la fita del domini de la natura per la del domini manifest de «l'Home per la màquina». Una màquina perversa que és la racionalitat instrumental transmutada en l'única política possible. En lloc d'assolir un

grau de civilització més gran, Barcelona —com passa a la resta de grans ciutats europees— segueix caient en una barbàrie maquinal bolcada irracionalment en l'especulació immobiliària i turística que ignora els costos humans que genera[26]. Aquesta voluntat de civilització, racionalització i concentració dels mitjans de producció infligint dolor ha comportat que el seu revers s'expandeixi en dosis asfixiants en transformar aquestes violències objectives en raó d'estat i de progrés.

Bibliografia

Abella, M. (2004) *Ciutat Vella: el centre històric reviscolat*. Barcelona: Aula Barcelona.

Álvarez, M.; Fernández, M. (2018) «De la Ville Radieuse a la Smart City. Le Corbusier y Barcelona». A M. Perelman (ed.), *Le Corbusier y Barcelona. Epílogo para el libro de Marc Perelman, Le Corbusier. Una fría visión del mundo*. Barcelona: Virus Editorial, p. 249-281.

Aramburu, M. (2000) *Bajo el signo del gueto. Imágenes del «inmigrante» en Ciutat Vella*. Tesis doctoral de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Bauman, Z. (2004) «El eterno retorno de la violència». A. J. Beriain (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, p. 17-48.

Bauman, Z. (2006). *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur.

Benjamin, W. (1999 [1921]) *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus Ediciones.

Benjamin, W. (2007 [1959]) *Tesis sobre la filosofia de la història*. *Quaderns republicans de l'ACR Constantí Llombart*. València: Ateneu de Benimaclet.

Benvenuty, L. (2009) «La maldición del Raval». A *La Vanguardia*, 11 d'octubre de 2009.

Bourdieu, P. (1999a) «Comprender». A P. Bourdieu (ed.), *Miseria del mundo*. Madrid: Ediciones Akal, p. 527-543.

Bourdieu, P. (1999b) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

26 Un exemple paradigmàtic del que Pierre Bourdieu anomena «llei de conservació de la violència» (Bourdieu, 1999b). Tota violència es paga i, en aquest cas, la dels fons voltor i els especuladors en general té un preu, que és, òbviament, el dels desnonaments de famílies senceres, els suïcidis, la violència domèstica, l'alcoholisme, la drogoaddicció i el narcotràfic, encara difícils de calcular.

Capel, H. (2010) «Los juegos olímpicos, entre el urbanismo, el marketing y los consensos sociales». A *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, XV, núm. 895(5), p. 3-6.

Cardús, S. (2003) «Un incívico es un desequilibrado social, por buena persona que sea». A *La Vanguardia*, 16 de novembre de 2003.

Cardús, S. (2006) «L'educació del civisme. De la retòrica dels valors a la bona organització». A *Diàlegs interiors*. Barcelona: Departament d'Interior, p. 79-122.

Castellanos, J. (2002) «Barcelona, las tres caras del espejo: del Barrio Chino al Raval». A *Revista de Filología Románica*, núm. 2 (1991), p. 143-154.

Clifford, J. (1999) «La identidad étnica blanca». A *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa Editorial, p. 121-135.

Comellas i Colldeforns, J. (1995) *Aquí hi ha gana!: debat sobre la marginació social a Barcelona*. Barcelona: Afers.

De Giorgi, A. (2000) *Tolerancia Cero. Estrategias y prácticas de control*. Barcelona: Virus Editorial.

Delgado Ruiz, M. (2005) «Círculos virtuosos, nuevos lenguajes para la exclusión social». A J. García Molina (ed.), *Exclusión social, exclusión educativa: lógicas contemporáneas*. Barcelona: Diálogos, p. 31-46.

Durkheim, E. (1988[1895]) *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Ealham, C. (2005) «An imagined geography: ideology, urban space, and protest in the creation of Barcelona's "Chinatown", c. 1835-1936». A *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis*, 50 (03): 373-397. Disponible a: <https://doi.org/10.1017/S0020859005002154>.

Fabre, J.; Huertas, J. M. (1976) «El districte cinquè. Treball, lluita i plaer». A J. Fabre i J. M. Huertas. (ed.), *Tots els barris de Barcelona*. Barcelona: Edicions 62, p. 279-348.

Fernández, M. (2011) «El asedio al Raval: Una aproximación al pasado y presente de las transformaciones urbanísticas del barrio barcelonès». A Oñati socio-legal series. ISSN-e 2079-5971, Vol. 1, N (2).

Fernández, M. (2012) «Contra el bé, la civilització i el progrés. Apunts per una epistemologia de la moral relativa a les intervencions urbanístiques al Raval». A *Astrolabio: revista internacional de filosofia*, 13, p. 156-164.

Fernández, M. (2014) *Matar al Chino: entre la revolución urbanística y el asedio urbano en el barrio del Raval de Barcelona*. Barcelona: Virus Editorial.

Fernández, M.; Cadenas, M. (2013) «Killing the Chinatown myth. Between urban planning revolution and urban siege in the Barcelona Raval neighborhood». A F. Castagneto, V. Fiore (ed.). A *Recupero, valorizzazione, manutenzioni nei Centri Storici. Un tavolo di confronto interdisciplinare*. Catània: Lettera Ventidue, p. 198-202.

Ferrer, J.; Sust, X.; Bohigas, O. (2002) *Rambla del Raval, Barcelona. Ficha resumen de rehabilitación urbana*. Barcelona: EFU22.

Foucault, M. (1992 [1976]) «Del poder de soberanía al poder sobre la vida. Dejar morir y hacer vivir». A *Genealogía del racismo. De la guerras del racismo al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

GATCPAC (1932). «El Barrio Chino de Barcelona (DISTRITO V)». A *Documentos de Actividad Contemporánea*, 6 (2n trimestre).

Greene, J. R. (2014) «Zero tolerance and policing». A M. D. Reisig; R. J. Kane (ed.), *The Oxford handbook of police and policing*. Oxford, Oxford University Press, p. 1-30. Disponible a: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199843886.013.032>.

Habermas, J. (1981) *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Ciutat de Mèxic: Gustavo Gili.

Harvey, D. (2004) «El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión». A L. Panith; L. Colin (ed.), *El nuevo desafío imperial: Socialist Register*. Buenos Aires: Clacso, p. 99-129.

Hereu, J. (2009) «En defensa del Raval». A *El País*, 17 de setembre de 2009.

Jacobs, J. (2011 [1961]) *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing Libros.

Lahuerta, J. J. (2012) «Estética de los bombardeos». A La Fábrica (ed.), *Encuentros con los años 30*. Barcelona: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, p. 321-329.

Le Corbusier (1985 [1935]). *Aircraft*. Londres: Trefoil Publications Ltd.

Leiris, M. (1995 [1934]) *L'etnòleg davant el colonialisme*. Barcelona: Icaria.

Lévi-Strauss, C. (1960) «L'Anthropologie sociale devant l'Histoire». A *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 15(04), p. 625-637. Disponible a: <https://doi.org/10.3406/ahess.1960.421640>.

Lévi-Strauss, C. (1979[1973]) «Jean Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre». A *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Barcelona: Siglo Veintiuno Editores, p. 37-45

Madrid, F. (1925) «Los bajos fondos de Barcelona». A *El Escándalo*, 1 (octubre), p. 4-5.

Martínez, G. (2009) *Barcelona rebelde : guía histórica de una ciudad. Historia*. Barcelona: Debate.

Mauss, M. (1995 [1936]) *Sociologie et anthropologie*. París: Presses universitaires de France.

McDonogh, G. W. (1987) «The geography of evil: Barcelona's barrio chino». A *Anthropological Quarterly*, 60 (4), p. 174-184.

Mooney, Ji; Young, J. (2016) «The decline in crime and the rise of antisocial behaviour». A *Probation Journal*, 53 (4), p. 397-407. Disponible a: <https://doi.org/10.1177/0264550506069364>.

Muñoz, O. (2005) «Via Penal contra el incivismo». A *La Vanguardia*, 26 d'agost de 2005.

Paquer, A. (1962) *Historia del barrio Chino de Barcelona*. Barcelona: Rodegar.

Pascal, B. (1981 [1670]) *Pensamientos*. Madrid: Espasa Calpe.

Pascual, J. M. (1981) *Informe sociológico del Distrito V. Àrea de Serveis Socials. Consell Municipal del Districte V. Ajuntament de Barcelona* (vol. 4). Barcelona: Ajuntament de Barcelona, Àrea de Serveis Socials, Consell Municipal del Districte V.

Pérez, B. (2017) «El horror de convivir con narcopisos». A *El Periódico de Catalunya*, 9 de setembre de 2017.

Puigvert, A. (2005) «El cisne ya no canta». A *La Vanguardia*, 12 de setembre de 2005.

Radcliffe-Brown, A. R. (1974 [1935]) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Ediciones Península.

Sagarra, J. M. (1983 [1932]) *Vida privada*. Barcelona: Edicions Proa.

Santos, M. (1986) «Espacio y método». *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografia humana*, 65, p. 5-23.

Sennett, R. (1975) *Vida urbana e identidad personal. Los usos del desorden*. Barcelona: Península.

Sennett, R. (1978) *El declive del hombre público*. Barcelona, Península.

Silveira, H. C. (2006) «Barcelona y el fomento de la convivencia a través de la represión del espacio público». A R. Bergalli; I. Rivera (ed.), *Emergencias urbanas*. Rubí: Anthropos, p. 239-260.

Simmel, G. (1986 [1908]) «Las grandes urbes y la vida del espíritu». A *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.

Stolcke, V. (1995) «Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe». A *Current anthropology*, 36 (1), p. 1-24.

Stolcke, V (2015) «Prefacio: A propósito de una Antropología històrica». A *Quaderns-e. Institut Català d'Antropologia*, 20 (2), p. 1-3.

Stuart, F. (2015) «On the streets, under arrest: policing homelessness in the 21st Century». A *Sociology Compass*, 911 (10), p. 940-950. Disponible a: <https://doi.org/10.1111/soc4.12324>.

Tello i Rovira, R. (1993) «Barcelona post-olímpica: de ciudad industrial a escenario de consumo». A *Estudios Geográficos*, LIV, V (54), p. 507-519.

Tylor, E. B. (1987 [1881]) *Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización*. Barcelona: Editoral Alta Fulla.

Vázquez, M. (1991) «La limpieza étnica de los señoritos». A *El País*.

Vázquez, M. (2004) *Barcelonas*. Barcelona: Península.

Weber, M. (1968 [1919]) *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Žižek, S. (2008) *Violence*. Londres: Profile Books.

RESSENYES

Horáková, H.; Boscoboinik, A.; Smith, R. (eds.) (2018) *Utopia and Neoliberalism: Ethnographies of Rural Spaces,* Berlin: Lit-Verlag

Christian Giordano
Emeritus Professor, University of Fribourg (Switzerland)

This volume is the result of a panel discussion at the 12th conference of the *Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore,* held in Zagreb in June 2015, whose theme was *Utopias, Realities, Heritages: Ethnographies for the 21st Century.* The panel addressed a central aspect of the theme selected by the conference organizers; that is the crucial dialectic and often conflicting relationship between utopian constructions of rural spaces that are often based on imaginary notions of rurality on the one hand, and neoliberal policies of a structural nature on the other.

In the opening and closing chapters, Hana Horakova and Andrea Boscoboinik discuss the volume's general theme and thus provide the theoretical framework that links the individual monographic articles and gives them a reciprocal coherence that is perhaps not immediately apparent given the books diverse fields and theoretical approaches.

In her very accurate, thorough and theoretically significant contribution, Hana Horáková points out how current rurality can no longer be analyzed via the classic dualism between rural and urban social worlds. In fact, the classic dichotomy between urbanity and rurality, so often employed in anthropology as well as in social sciences, yet already called into question in the 1970s by Oscar Lewis in the famous discussion with Robert Redfield, has become obsolete. As Horáková rightly highlights, the borders between rurality and urbanity have now become porous and thus invisible. The concept of rurality, therefore, can no longer be conceived in geographical terms, i.e. as an objective reality in contrast with urbanity. Accordingly, anthropologists ought to regard rurality as a social representation, i.e. as a reality resulting from the collective production of meaning in accordance with the interpretative approach. These days, rural areas are increasingly characterized by a spirit of urbanity spread by neo-rural social groups such as the new urban middle

classes who move to the countryside either permanently or part-time. These classes are the major producers of utopian conceptions concerning neo-rurality, often in contrast with the representations and outlooks of the so-to-speak indigenous inhabitants, who instead perceive the arrival of these newcomers as a form of invasion. These situations clearly give rise to tensions, controversies and at times to actual conflicts between the various groups that make up this neo-rurality.

In her introduction, Hana Horáková also includes further theoretically significant details. For example, she highlights the current close relation between State, citizenship and market, which in the age of neoliberalism has distinctly shifted in favor of the market at the expense of the role of the State and especially of citizens. This substantial change may be regarded as the cause of ruralist nostalgia. On this point, I would add that the nostalgic shift referred to by Hana Horáková has also contributed to the current political success throughout Europe of populist, sovereigntist, secessionist and separatist parties, movements and governments.

In her afterword, Andrea Boscoboinik summarizes some of the themes dealt with by Hana Horáková in her introduction also through specific references to the volume's individual empirical chapters, thus based on in situ ethnographic researches. Especially worth mentioning is the authors emphasis on the close dialectic relation between utopia and dystopia. Andrea Boscoboinik underscores that utopian representations such as the present-day neo-rural ones are always linked to and built upon dystopian views of the reality in which the individual members of society live. Utopias are always built through dystopian representations; good and beautiful can always be defined in contrast with bad and ugly.

Between these two chapters with rather theoretical and thus methodological characteristics, the reader will find a series of ethnographic chapters based on long-term empirical fieldwork. Furthermore, all of the contributions analyze social realities in the Mediterranean and southeastern Europe (Catalonia, Sardinia, Romania, Macedonia and Croatia), except for two that are based on research conducted in the Swiss Alps (specifically the Canton of Vallais) and in China.

This brief description already reveals a certain numerical and geographical imbalance between the various fields presented in this volume. Spain, specifically Catalonia, which is on the periphery of Spain in the Pyrenean mountain range, is the volume's pièce de résistance. Yet this apparent arbitrariness or randomness cannot be ascribed to either the two organizers or the participants as it is inherent to the type of international conference where the panel took place.

The first ethnographic chapter by Filippo Zerilli and Marco Pitzalis deals with pastoral Sardinia. The theme centers around the controversy between shepherds and animal husbandry experts. The shepherds seek to preserve their traditional *animal welfare* practices in opposition to procedures introduced by outside experts. However, there is no open conflict between shepherds and experts; rather, the former try to incorporate the neoliberal development strategies introduced by the latter in order to maintain, to some extent at least, their traditional-like rural utopia.

In the second chapter, Montserrat Soronellas-Masdeu and Gemma Casal-Fité analyze the practices of another rural utopia that aims to create methods that both differ from and resist the agricultural practices imposed by neoliberal policies. This rural utopia styles itself as *agroecological* and is particularly strong in the Catalan Pyrenees. Its aim is to challenge these external impositions by revitalizing the traditional role of farmers as producers of high-quality food. Ultimately, their efforts are focused on making clear the distinction between themselves and so-called organic agriculture, which still blindly adheres to neoliberal market rules. Furthermore, this distinction extends beyond the ambit of food production because the advocates of this *agroecological* utopia also deal with specific social issues.

The third chapter by Camila del Marmol also centers on a theme concerning Pyrenean Catalonia, namely capitalization processes in the rural world. For del Marmol, the crucial point is the meaning of the key term 'tradition'. In fact, discourses and therefore practices concerning the capitalization of tradition present a semantic contradiction because it imbues the concept with two different and contrasting meanings. Thus,

from a neoliberal perspective, certain ways of capitalizing tradition are regarded as positive and should thus be promoted, whereas others are regarded as negative and should be stigmatized. In short, tradition and its capitalization are regarded as a plus if they are in line with neoliberal policies.

In the fourth chapter, Viviane Cretton cogently presents the rural ideal in Switzerland's Canton of Vallais and its pursuit by urbanites from all over Europe and the US. Economically well-off, these individuals emigrate at least temporarily to the canton's mountainous regions. Though in the past this rural mountain area has been represented as dreadful if not downright dangerous, it has now become an ideal location, that is, a form of utopia in many aspire to live. Viviane Cretton, however, expertly brings to the fore the power relations between center and periphery and between hegemonic and subaltern societies.

The fifth chapter by Yolanda Bodoque-Puerta again deals with Catalonia and analyzes the unusual and particularly interesting phenomenon of organized migration to rural areas by "caravans" chiefly consisting of foreign women from poorer societies seeking men willing to marry them and thus provide them with a more stable economic situation and higher social status. As the author convincingly shows, the potential husbands, most of whom are still primarily employed in agriculture, have little chance of marrying due to massive migration of local women to urban areas. As the author aptly highlights, these social practices are hardly consistent with utopian constructions of rurality.

The sixth chapter by Robin Smith centers on empirical research in a Croatian town that is nowadays located not far from the current Italian border but which up to the end of World War II lay within the Italian state. The author's argument is based on the concept of *solastalgia*, i.e. a specific form of nostalgia caused by the loss of one's rural landscape and thus one's own environment. As may well be imagined, this nostalgic perspective looks first and foremost back to the days of the former Yugoslavia.

In the seventh chapter, Karolina Bielenin-Lenczowska reconstructs the current situation in a marginal and peripheral area of present-day Macedonia eighty years after research conducted by Jozef Obrebski, a pupil of Bronislaw Malinowski. The author points out the differences between the various representations of rurality amongst the different groups, these being permanent residents, newcomers and those who left their place of origin. The resulting picture is rather varied and is dominated by a nostalgic vision of a peaceful rural past on the one hand, and a conservative and somewhat wistful recollection of life in the former Yugoslavia.

In the eighth chapter, Vintila Mihailescu and Virginia Dumineca deal with many of the themes tackled in the previous contributions. Thus, the two authors show that in peripheral Romania, the members of an agro-pastoral society continue to practice their traditional activities whilst at the same time having to comply with new EU norms. In order to survive, these agro-pastoral societies have had to open up their farms and homes to urban tourists in nostalgic pursuit of a more or less fictional rurality.

The ninth and last chapter by Eveline Bingaman represents an important counterpoint to the other contributions because the author presents her ethnographic research carried out in highly socially and culturally complex areas of the People's Republic of China. The author focuses on the complicated and often tense relations between the local rural population and tourists from the wealthier regions of eastern China. The article, therefore, centers on the analysis of two opposite conceptions of rurality, i.e. that of the Han majority and that of the members of a rather marginal and marginalized ethnic minority. Despite the significant geographical relocation, the article does not stand out in the book's overall structure because its theme is linked to that of other contributions (such as those by Viviane Cretton and Karolina Bielenin-Lenczowska).

In conclusion, I would like to stress that this is a very stimulating book both in terms of theoretical reflection and ethnographic richness. Despite the different fields and theoretical affiliations, the book has a clear leitmotiv characterized by the relations between rurality/urbanity

and between utopia/dystopia. That said, the theme of neoliberal policies, whilst certainly topical, is in my view dealt with conventionally and not thoroughly enough as a secondary issue.

A final criticism is that the volume revolves around an excessive *presentism*. Aside from some brief references in Hana Horakova's introduction, historical references are rather wanting. In fact, the phenomena and processes presented and, rightly or not, ascribed to the neoliberal shift are but a minute variation on a topos that I would venture to define as age-old; that is, the close relation between rurality and utopia/dystopia. Without going into historical-philosophical details, ever since Greco-Roman pastoral poetry these utopias/dystopias have been a literary constant and, in some instances, have actually been practiced in real life. In the world of literature we have *Walden; or, Life in the Woods* by Henry David Thoreau and James Joyce's avowed anti-urbanity with his famous correlation between *civilization* and *syphilization*. Likewise, for real-life examples, I need only reference the attempt of a small group of Swiss anarchists to create an egalitarian rural community in Paraguay, which paradoxically was located near the one created by Dr. Bernhard Förster and his wife Alexandra Nietzsche (sister of the philosopher Friedrich Nietzsche) who, instead, had set out to create an agricultural community of pure Aryan Germans. Both of these ideologically opposed attempts failed miserably. We should also recall the intended rural utopia of the Jonestown community that turned into a totalitarian dystopia and ended in tragic collective suicide in 1978.

Returning to more recent phenomena regarding attempts to escape civilization, we ought to mention the book *Versuche der Ziviliastion zu entkommen* by Ina-Maria Greverus and Erika Haindl published in 1983. In the late 1970s - early 1980s, the two German anthropologists, drawing from the philosopher Ernst Bloch, highlighted the close connection between utopia and rurality in late modernity. Their reflections on the apparent need for utopias, especially rural and ecological ones, were based on empirical data gathered from communities then known as alternative and which had retreated to rural locations to escape urban civilization. However, unsurprisingly the book makes no mention of

neoliberal policies given that at the time these were in their infancy nowhere near as well entrenched as they are today.

I therefore believe that *Utopia and Neoliberalism: Ethnographies of Rural Spaces* would have been even more consistent if the authors had referred to *Das Prinzip Hoffnung*, the outstanding and encyclopedic book by Ernst Bloch (published between 1954 and 1959 in the GDR) that is cited to a limited extent by Hana Horáková in her excellent introduction.

Moreras Palenzuela, J. (coord.), Alonso Cabré, M.; Ghali Bada, K.; López Bargados, A.; Solé Arraràs, A. (2017), *Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya*, Temes d'Etnologia de Catalunya, núm. 28, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura.

Josep Lluís Mateo Dieste
Professor agregat Serra Húnter
Universitat Autònoma de Barcelona
joseplluis.mateo@uab.cat

Diàspores i rituals. El cicle festiu dels musulmans de Catalunya és el resultat d'una recerca col·lectiva pionera per l'abast de l'estudi i per la novetat de gran part dels temes que s'hi aborden, dins el panorama actual de les recerques sobre l'islam no només a Catalunya sinó també a Europa. El llibre està coordinat per Jordi Moreras, i en la recerca col·lectiva hi han participat el mateix coordinador i altres antropòlegs: Marta Alonso, Khalid Ghali, Alberto López i Ariadna Solé.

La rellevància de la recerca recau en el fet que s'aborda per primer cop i de manera conjunta un estudi etnogràfic sobre els principals rituals islàmics en comunitats de la diàspora a Catalunya partint d'un aparat teòric crític i reflexiu. La presentació d'unes dades qualitatives de primera mà és en aquests moments més que necessària, ja que sovint han predominat, no només en l'àmbit periodístic sinó també en l'acadèmic, unes visions superficials de les pràctiques musulmanes carregades de simplismes i sense una base teòrica sòlida. Aquest normativisme exasperant s'ha dedicat a repetir «l'islam del llibre» i no tant a analitzar les pràctiques dels musulmans i la seva interacció amb l'univers normatiu.

El llibre presenta els resultats d'unes etnografies intensives de tipus qualitatiu que van ser realitzades pels membres de l'equip entre desembre de 2007 i setembre de 2009 en diferents punts de la geografia catalana com ara Creixell, Martorell, Lleida, Arenys de Munt i Barcelona. Els col·lectius inclosos en l'estudi són comunitats que tenen orígens al Marroc, el Senegal, Gàmbia i el Pakistan, principalment. L'equip en va fer un seguiment durant el període esmentat, en el qual es va observar el cicle

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 18, 2018, 276-281 | DOI: 10.17345/aec2018.276-281
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

anual complet de les quatre principals celebracions del calendari religiós musulmà: el dejuni (*sawm*) durant el mes del Ramadà, la festa del sacrifici (*'id al-adha*), la festa de l'*aixura* i la festa del naixement del profeta Muhammad.

El text s'organitza en vuit capítols, incloent-hi la introducció i les conclusions, més un glossari de dues pàgines i la bibliografia. Partint de l'antropologia del ritual, i d'autors com Victor Turner o Mary Douglas, en la introducció es remarca la importància de considerar sempre els rituals en relació amb els contextos sociopolítics que els conformen i no tant com una pervivència del passat inalterada pel temps. Precisament, el principal objectiu d'aquest estudi és analitzar els rituals musulmans des d'una nova òptica. Si l'antropologia de l'islam s'havia centrat en l'estudi de les pràctiques heterodoxes i havia parat menys atenció als pilars centrals de l'islam, a diferència de l'arabisme i els estudiosos dels textos religiosos, calia trobar una aproximació renovadora que abordés l'estudi dialèctic de la norma i la praxi, tal com han proposat en els darrers anys autors com ara Gabriele Marranci (2008) o John Bowen (2012).

El segon focus del treball tracta de connectar aquest estudi dels rituals amb l'univers dinàmic de les migracions i la transnacionalitat. Després d'anys d'estudis centrats en enfocaments apriorístics sobre l'etern migrant, aquest treball reclama que es considerin els processos d'assentament i reconstrucció sociocultural portats a terme pels seus protagonistes. Es tracta de retornar la història als col·lectius per girar la truita epistemològica que sembla negar que la gent i els seus rituals «ja estan inserits en la societat catalana». Pel que fa a la teoria, la recerca defensa repensar el model del transplantament de la zona d'origen a la zona de destí, i substituir-lo per un altre paradigma que posi el focus en els processos de reconstrucció que tenen lloc a través dels rituals i dins dels mateixos rituals, que conformen identitats col·lectives i són actes d'institució i reproducció, a més de ser el resultat d'altres processos d'interacció social no estrictament religiosos, com ara els vinculats al parentesc, la classe social o les relacions polítiques. De fet, *Diàspores i rituals* és una posada en pràctica dels nous enfocaments sobre l'antropologia de l'islam i, en aquest cas, dels rituals musulmans (Dupret *et al.*, 2013). El problema

central plantejat és la tensió entre la norma i la praxi, en el marc d'una religió que s'articula entorn del prestigi de la norma i l'orientació de les pràctiques envers aquesta norma. L'antropologia ha permès observar aquesta tensió que afecta el mateix corpus de la tradició religiosa un cop és portada a la pràctica a través dels rituals. Per una religió orientada a l'ortopraxi —terme encunyat per Cantwell-Smith—, l'acompliment del ritual és una forma d'acompliment de la norma, però la tasca de l'antropologia no és veure si es reprodueixen unes formes prístines de religió sinó comprendre la influència dels contextos locals i la seva interacció amb els agents del ritual.

Aquesta agència i aquests contextos locals són l'objecte d'estudi del llibre a través dels quatre rituals estudiats. El dejuni del Ramadà ocupa un lloc central (una quarta part del text), en contrast amb els altres rituals, especialment l'*aixura* i el *mawlid*, segurament a causa de la seva menor incidència comunitària o de la crítica rebuda per part de les visions reformistes de l'islam. Després de la introducció, la presentació del marc teòric i una síntesi del context històric, des de l'arribada dels primers musulmans, als anys seixanta, fins a l'actualitat, segueixen els quatre blocs dedicats a l'estudi dels rituals. La presentació del material inclou vint apunts etnogràfics que il·lustren els quatre rituals analitzats. Hauria estat interessant disposar de més informació d'alguns d'aquests apunts, per recollir precisament l'anomenat «detall etnogràfic» del cas exposat. Sense desmerèixer aquests apunts etnogràfics, que estan molt ben articulats amb l'anàlisi general, el lector es queda amb la mel a la boca a l'hora de gaudir més del que podrien ser diverses etnografies completes que aquí s'entrecreuen i que només albirem en part.

El primer ritual analitzat és la pràctica del dejuni i les seves implicacions culturals, econòmiques i polítiques, com a recreació de comunitat i com a temps invertit, en el sentit estrictament temporal però també econòmic, en formes particulars de consum. I s'estudien altres aspectes que concerneixen la salut, la idea del guany religiós (*ajr*), la manera com té lloc el trencament del dejuni (*iftar*), els rols de gènere reforçats, l'emergència d'estratègies polítiques per part de les institucions islàmiques i les autoritats polítiques durant el trencament del dejuni o les discussions sobre

l'inici del mes, marcat per qüestions polítiques nacionals i d'acatament a determinades autoritats religioses de l'Orient Mitjà, a més del paper dels predicadors itinerants durant aquell mes. S'inclouen anàlisis de fàtues i materials sobre «com ha de ser» el dejuni. Es tracta, però, de webs produïdes en altres països i desconeixem fins a quin punt són llegides ni per qui. Malgrat la declaració de principis inicial, el text replica en alguns fragments l'anàlisi de les experiències existents en altres països europeus i les farceix amb apunts etnogràfics, de manera que el context local no acaba de dominar el fil argumental de la recerca. El ritual que tanca el mes del Ramadà és l'*'id al-fitr*, que comporta una oració col·lectiva a l'exterior dels centres de culte, similar a la que té lloc durant la festa del sacrifici, i que ha esdevingut una mena de termòmetre de la visibilitat de l'islam i de la capacitat de reconeixement per part de la resta de la societat.

El següent ritual analitzat és un dels més desconeguts, l'*aixura*, el desè dia del primer mes del calendari musulmà. Tot i ser una data assenyalada per a tots els musulmans, el món sunnita no li ha dedicat la importància que ha assolit en el món xiïta, representat en l'estudi per la comunitat pakistanesa. El ritual té sobretot una dimensió commemorativa del dol comunitari pels màrtirs xiïtes, i se celebra també a l'exterior. Aquesta expressió pública ha generat no poques discussions sobre els rituals de mortificació. A Barcelona es van iniciar el 2004, amb crítiques d'opinadors mediàtics. Tot plegat va fer que l'Ajuntament de Barcelona regulés el ritual i fes explícites una sèrie de restriccions sobre uns col·lectius que, en canvi, no s'apliquen a sofriments corporals equiparables en manifestacions cristianes locals que poden tenir lloc durant la Setmana Santa.

Un dels rituals centrals per a la comunitat islàmica, juntament amb el dejuni, és la festa del sacrifici o *'id al-adha*. Com apunta el títol del capítol, es tracta d'un «sacrifici domesticat», que ha estat sotmès a tot tipus de reglamentacions sanitàries. Una de les notes etnogràfiques ens introdueix precisament en un dels escorxadors la matinada de la festa, a Mercabarna, en una brillant anàlisi de les modificacions que s'introdueixen en el ritual quan assistim a una «producció industrial». Aquest és probablement el ritual més estudiat en la literatura, en relació amb els altres, i també es fan patents les diferències entre els col·lectius etnografiats, co-

mençant pels noms que atorguen al ritual en el seus contextos d'origen. Se n'analitza la dimensió familiar i comunitària, alimentària i moral, ja que la jornada inclou un ritual de perdó. L'etnografia mostra el rol del ritual com a creador de vincles i intercanvis, i de record dels morts. Però en tot cas els autors també fan una crítica als excessos teòrics que cerquen unes lògiques normatives en lloc de reconèixer el caràcter performatiu del ritual.

El darrer ritual analitzat és el *mawlid*, que celebra el naixement del profeta Muhammad. És també el ritual més discutit per l'ortodòxia textualista, sobretot perquè és en aquesta data (dia 12 del tercer mes musulmà) quan tenen lloc visites als sants i s'expressa la devoció de confraries i santuaris. El treball analitza els debats religiosos sobre la seva licitud, i ofereix uns apunts sobre la pràctica entre els wòlof i les confraries Tijaniyya i Muridiyya, entre els quals rep el nom de *gammu*, però resta per analitzar quina és la seva significació real entre alguns col·lectius com el marroquí. Per cert, la fotografia de la pàgina 145 mereix un breu comentari, perquè es tracta d'una imatge devocional del profeta, però és també una paradoxa iconogràfica i històrica que va remarcar Pierre Centlivres (2006), ja que es tracta de reproduccions adaptades de postals eròtiques homosexuals de l'època colonial, de la col·lecció de Lehnert i Landrock.

Pel que fa a la teoria, el llibre conclou la importància de remarcar el caràcter performatiu dels rituals. En aquest sentit, el treball destaca que, lluny dels presagis secularistes, les pràctiques rituals perviuen (tot i que això és precisament el que pressuposen tots els estereotips etnocèntrics que tendeixen a oferir imatges de comunitats hiperritualitzades i essencialment religioses). El ritual no crea només comunitat, sinó que també genera discrepàncies internes. Finalment, la inserció dels rituals en l'espai públic posa la societat davant el mirall. Els autors han cuidat molt bé un aspecte epistemològic que té fortes implicacions ètiques sobre el perquè de dur a terme aquesta recerca. Amb una innovadora base teòrica i gran riquesa etnogràfica, el treball mostra —cito textualment— que «no serà a partir de l'abandonament de la intensitat ritual [...] que se n'assolirà la integració, sinó que és a través dels mateixos col·lectius en què

s'establiran nous mecanismes d'interacció (negociada o conflictiva) amb la societat de la qual ja formen part» (p. 160).

En definitiva, un llibre imprescindible per als estudiosos sobre el tema, per als interessants en l'antropologia del ritual i per a les persones que treballen amb col·lectius musulmans i/o immigrants, i, sens dubte, un punt de partida per a futures recerques, ja que a més d'oferir-nos nombroses eines d'anàlisi també ens apunta nous camins per descobrir i explorar.

Bibliografia

Bowen, J. (2012) *A new anthropology of Islam*. Nova Delhi: Cambridge.

Centlivres, P.; Centlivres-Demont, M. (2006) «The story of a picture. Shiite depictions of Muhammad». A *Isim Review*, 17, p. 18-19.

Dupret, B.; Pierret, T.; Pinto, P.G.; Spellman-Poots, K. (2013) *Ethnographies of Islam. Ritual performances and everyday practices*. Edimburg: Edinburgh University Press.

Marranci, G. (2008) *The anthropology of Islam*. Oxford: Berg.

NOTES DE RECERCA

Consumo de drogas y vulnerabilidades sociales en adolescentes. 285
Elisa Alegre-Agís, Natalia Carceller-Maicas
Multiculturalitat en el comerç de proximitat 291
Jordi Roca Girona

Arxiu d'Etnografia de Catalunya, n.º 18, 2018, 283-297 | DOI: 10.17345/aec18.283-297
ISSN: 0212-0372 – EISSN: 2014-3885 – http://antropologia.urv.cat/revistarxiu

Consumo de drogas y vulnerabilidades sociales en adolescentes

Elisa Alegre-Agís y Natalia Carceller-Maicas
Medical Anthropology Research Center
Universitat Rovira i Virgili

Esta investigación tiene como antecedente la encuesta *Youth in Europe report 2016: Substance use and social factors*, perteneciente al «Youth in Europe - A Drug Prevention Program» y al «European Cities Against Drugs», dirigido por el Icelandic Centre for Social Research and Analysis, siendo Tarragona la ciudad representante del Estado español. Algunos miembros del equipo habían participado en esta fase cuantitativa y, posteriormente, el Medical Anthropology Research Center y la Cátedra de Inclusió Social URV, junto con el Equip de Prevenció de Drogues de l'Ajuntament de Tarragona, propusieron continuar el estudio desde una metodología mixta en la ciudad de Tarragona, centrado en un análisis cualitativo sobre las vulnerabilidades sociales y el consumo de drogas en adolescentes. La investigación se llevó a cabo a través de la financiación de Ayudas a la Investigación del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud 2016.

La principal hipótesis de trabajo es que los factores de riesgo y la vulnerabilidad que afectan a los adolescentes, ligados al proceso de transición a la vida adulta, tienen una dimensión crucial en lo que respecta al ámbito de la salud en general y al consumo de drogas en particular. Entendemos así que las pautas de consumo de drogas en jóvenes son un fenómeno vinculado a unos tiempos y a unos espacios sociales determinados que deben ser analizados.

En este sentido, el objetivo principal se centra en detectar aquellas vulnerabilidades (sociales, económicas, personales, emocionales, etc.) que favorecen la aparición de factores de riesgo en términos de salud y consumo de drogas, así como analizar el sentido, las prácticas y experiencias que los adolescentes otorgan a dichos factores de riesgo. Por otro lado, se aborda la relación entre las vulnerabilidades asociadas al consumo de drogas, la composición de los entornos sociales en los que

se encuentran los adolescentes y el contexto socioeconómico vigente. Por último, dado el cariz aplicativo de la investigación, uno de los objetivos es la generación de estrategias de intervención que sirvan para reducir estas vulnerabilidades, promoviendo el trabajo en red entre los distintos agentes implicados en materia de bienestar y salud juvenil del territorio, y la elaboración de una guía de buenas prácticas para profesionales que trabajan con población adolescente.

A nivel metodológico, el análisis estadístico de la encuesta realizada a los estudiantes de Tarragona nos ofrece los datos sobre el nivel de consumo, lo que permite identificar perfiles y construir tipos de consumo de lo que podríamos denominar consumidores de riesgo. La población objetivo fueron estudiantes de entre 15 y 16 años, con una muestra de 2.536 adolescentes de la ciudad de Tarragona, casi el 100% de los escolarizados durante el curso 2015-2016.

Respecto al trabajo cualitativo, este se basa en la realización de entrevistas, grupos focales y grupos mixtos que se llevaron a cabo entre abril y noviembre de 2017. Los grupos focales estaban formados por 6-8 alumnos de entre 16 y 19 años, equitativos en términos de género siempre que fue posible, que cursaban primero o segundo de bachillerato o cursos formativos. Las entrevistas, abiertas semiestructuradas, estuvieron dirigidas a profesionales que trabajan con adolescentes del área de la salud, la educación, el ámbito social y el judicial. Los grupos mixtos se llevaron a cabo en la Universitat Rovira i Virgili, y en ellos participaron una media de entre 4 y 5 adolescentes de entre 16 y 19 años y los profesionales que habían participado en las entrevistas. En total se realizaron 9 entrevistas, 5 grupos focales y 2 grupos mixtos.

Esta investigación tiene una vocación participativa, ya que pensamos que esto puede asegurar la corrección de los datos y el análisis. Por otro lado, tiene una orientación aplicativa, por lo que esta participación es también un elemento asegurador de las propuestas que se recogieron posteriormente en la *Guía de Buenas Prácticas*, un material eminentemente práctico y elaborado con el conjunto de las personas implicadas en el proyecto. Esta *Guía* es fruto del diálogo y del análisis crítico en el que el saber profano y experto son integrados equitativamente como campos

de experiencia. En ella se destacan los aspectos clave que, con base en las percepciones, vivencias y experiencias de las personas informantes (profesionales y jóvenes), están íntimamente relacionados con las vulnerabilidades y el consumo de sustancias en esta etapa vital. Los grupos mixtos de discusión fueron el espacio de coconstrucción que sirvió para generar las recomendaciones de acción para superar la vulnerabilidad y propiciar la mejora de la realidad adolescente, así como su relación con el mundo de las drogas. El documento fue revisado por evaluadores externos para verificar su comprensión y calidad.

Pasando a algunos de los resultados obtenidos, destacamos que determinados tipos de consumo en adolescentes pueden reforzar su posición en algunas situaciones de transición, como el paso a la vida adulta. El consumo de sustancias puede ofrecerles ciertas ventajas personales y/o sociales, pero también crear situaciones de inestabilidad que podrían reforzar estados de ansiedad, malestar emocional, rechazo del físico o de las normas sociales, entre otros.

La población estudiada no presenta consumos especialmente riesgosos, sino lo que podríamos definir como de cierta *normalidad* social, aunque algunos aspectos pueden ser preocupantes, como los consumos intensivos, que, aunque minoritarios, están relacionados con factores como el malestar emocional o la falta de compromiso parental.

Dicha *normalidad*, aunque puede tener algunas consecuencias negativas relacionadas con la salud, también tiene posibles aspectos positivos: distanciarlas/los de una posible criminalización, reducir el estigma y permitir una gestión de los consumos mucho más cercana por parte de sus propias/os protagonistas, lo que facilita una labor educativa de tipo preventivo.

La mayoría de adolescentes que consumen, aunque sea de forma moderada, prueba varias sustancias. Aquellos que presentan un consumo de riesgo son quienes en mayor porcentaje prueban sustancias consideradas como más peligrosas en el imaginario social y quienes mayor número de estas sustancias prueban y/o consumen con cierta asiduidad.

A medida que se retrasa la edad de inicio del consumo se consigue reducir progresivamente la frecuencia con que consumen las sustancias

principales: los adolescentes que se han iniciado en el consumo a los 15 años tienen la mitad de probabilidades de haber consumido de manera frecuente alcohol, cigarrillos o de haberse emborrachado en los últimos 30 días que aquellos que se iniciaron a los 11 años.

Relacionado con las diferencias de género, los adolescentes varones presentan un patrón de consumo más precoz, más frecuente y una mayor presencia de borracheras. En el caso de los calmantes, por ejemplo, las chicas están por encima en el consumo, y en el consumo general esporádico chicas y chicos se igualan. Sin embargo, cabe destacar que la percepción de los protagonistas, adolescentes o profesionales, es que «ahora las chicas son más lanzadas» hablando de alcohol. Esto nos lleva a pensar la actual persistencia de estereotipos culturales que dan más importancia a ciertos comportamientos (las chicas que beben en público) en función del género, aunque los datos estadísticos nos digan lo contrario.

En el caso de los progenitores, se observa que una menor actividad ocupacional de madres se asocia a un menor consumo de los adolescentes, pero cuando es el padre el desocupado sucede lo contrario: el consumo aumenta, especialmente el de tabaco. Aunque carecemos de datos suficientes, podríamos pensar que las madres con menos actividad profesional se mantienen ocupadas en la gestión cotidiana del hogar y de los hijos, mientras que no ocurre lo mismo con los padres. Además, existe la tendencia a un mayor consumo por parte de adolescentes con progenitores nacidos en España, pero una mayor frecuencia de la borrachera en adolescentes con uno de los dos progenitores nacidos fuera de España.

En el caso de progenitores consumidores de tabaco, aumenta la probabilidad de consumo de alcohol en sus hijos y, sobre todo, de que fumen. Esto está muy claro a nivel cuantitativo, aunque a nivel cualitativo encontramos contradicciones: la idea normativa de que «el tabaco es malo» choca con que su consumo se efectúe por parte de las autoridades familiares, que son las que deberían garantizar la buena salud de la familia. En ese caso, la explicación de la adicción como un *deus ex machina* permite solventar esa contradicción, cuando en realidad lo que nos señalan es que un ansiolítico como el tabaco es un síntoma de situaciones generalmente

complicadas a nivel personal y social, más allá de los efectos psicofarmacológicos de la sustancia, que sin duda existen.

La ausencia de control parental está siempre ligada a un mayor nivel de consumo de los adolescentes; creemos que ambos son indicadores de las dificultades por las que atraviesan las familias. Además, existe una clara asociación entre los distintos niveles de consumo y el escaso compromiso parental: a mayor compromiso parental, menor consumo de tabaco.

Los resultados académicos no presentan una relación lineal entre consumo y cualificaciones, es decir, no siempre el consumo comportaría peores cualificaciones. Hemos constatado que hay una correlación entre cualificaciones altas y adolescentes con un consumo bajo. En el caso del consumo de riesgo y/o del consumo más frecuente de alcohol, se observa un peor rendimiento académico, como también una clara relación de peores cualificaciones cuanto mayor es el consumo de tabaco.

Respecto a los malestares, vemos que estos están correlacionados con un mayor consumo de todas las sustancias, una mayor presencia de la borrachera y los consumos de riesgo. El malestar emocional está más presente en las chicas que en los chicos. Los adolescentes con altos niveles de malestar emocional consumen alcohol, cogen borracheras y consumen cigarrillos con mayor frecuencia que aquellas personas con un nivel de malestar autopercibido como más bajo. Además, también tiene una influencia directa con la manera de beber: la presencia de episodios frecuentes de borrachera es cuatro veces superior, y el consumo de tabaco tiene el doble de probabilidades entre las personas con alto malestar que entre las personas con bajo nivel de malestar. En este sentido también existen diferencias de género: habiendo el mismo nivel de malestar, el consumo de alcohol es siempre superior en los chicos, pero en el caso del tabaco existe mucha menos diferencia.

Para concluir, podemos decir que mientras una mayoría de los adolescentes parece hacer los procesos de aprendizaje de la vida social y, dentro de ellos, los de los consumos de drogas, dentro de esa precaria normalidad que actualmente define a la mayoría de jóvenes en nuestra sociedad hay unas minorías cuyos problemas, de drogas y de otras cosas, parecen

ir ligados a vulnerabilidades estructurales: A un nivel micro, malestares emocionales relacionados con su núcleo familiar y sobre todo con los progenitores. A un nivel más macro, los malestares vinculados a la incertidumbre de un futuro en un contexto socioeconómico como el actual, que no les asegura un bienestar a pesar de sus esfuerzos.

Multiculturalitat en el comerç de proximitat

[ProjecteT17264S, Servei de Comerç Urbà, Diputació de Barcelona; Fundació URV]

Jordi Roca Girona
Investigador principal

Una proposta institucional

En l'àmbit acadèmic, i especialment en l'entorn de les ciències humanes i socials, la major part de projectes de recerca finançats provenen de la presentació de sol·licituds fetes pels investigadors —normalment un investigador o investigadora principal i un equip d'investigació— a alguna convocatòria pública i competitiva d'institucions o organismes públics, majoritàriament, o privats. En una gran part, també, aquestes propostes acostumen a tenir un vessant d'allò que fins no fa gaire se'n deia recerca bàsica, en contraposició a l'anomenada recerca aplicada.

En el cas del projecte de referència, les relacions esmentades han tingut un caràcter invertit. Des del Servei Tècnic de Comerç Urbà de la Diputació de Barcelona van posar-se en contacte amb mi per tal de plantejar-me la voluntat de fer-me un encàrrec consistent en la presentació i realització d'un projecte sobre el comerç «immigrant» en l'àmbit territorial propi de la Diputació de Barcelona.

El motiu de la proposta era, de forma general, conèixer la realitat del procés d'implantació progressiva de comerços de proximitat regentats per persones immigrants extracomunitàries i el seu impacte i relació amb els barris o nuclis residencials de la seva implantació. Des de l'esmentat Servei comptaven amb diferents informes de naturalesa estadística i inventariable de la realitat d'aquest comerç als diferents nuclis de les comarques barcelonines, i el que desitjaven, amb l'encàrrec, era obtenir dades de caire qualitatiu sobre aquesta realitat.

El requisits o condicions marcades per la institució foren bàsicament:

- Treballar partint de la selecció, feta per la mateixa institució, de quatre municipis, amb els corresponents estudis de cas de cadascun d'ells. Els municipis foren:

  - L'Hospitalet de Llobregat (barri de la Florida)
  - Sant Andreu de la Barca
  - Terrassa (Ca n'Anglada i Terrassa Centre)
  - Vic
- Incidir en la dimensió comunitària del comerç de proximitat immigrant.
- Incorporar propostes d'actuació i anàlisi de tendències.
- Dur a terme la recerca amb una forquilla temporal de 4-6 mesos.
- No excedir de 20.000 euros de pressupost.

Característiques del projecte

El projecte que es va confegir a partir de la declaració d'intencions institucional i dels requisits establerts tingué com a objectius principals:

- Recollir, a partir de fonts secundàries, les dades socioeconòmiques i demogràfiques de cadascun dels municipis.
- Identificar els eixos comercials i completar i/o contrastar el cens comercial estadístic amb les dades recollides sobre el terreny. En el cas dels dos municipis més grans —Terrassa i l'Hospitalet de Llobregat—, es va acotar el treball de camp a un o dos barris concrets.
- Recollir, a través de l'observació i la realització d'entrevistes, majoritàriament informals però també semiestructurades, dades relatives a:
  - Treballadors de negocis regentats per estrangers.
  - Problemàtica percebuda pels responsables dels comerços en relació amb els seus negocis, tant en l'aspecte normatiu i administratiu com pel que fa a l'entorn o a la mateixa dinàmica del negoci.
  - Característiques de la clientela-consumidors.
  - Valoracions dels consumidors del comerç regentat per immigrants i autòctons.
  - Hàbits de consum.

- Estratègies comercials.
- Relació dels comerciants amb les associacions de comerciants.

Metodologia

El treball de camp es va estructurar a partir de les quatre unitats d'observació esmentades. Aquestes quatre unitats es van abordar com a quatre estudis de cas, independents i vinculats alhora. Es van contractar com a becaris tres estudiants del màster en Antropologia Urbana, Migracions i Intervenció Social de la URV (Guillem Aubia, Estelle Durand i Marc González) per un període de quatre mesos, així com una investigadora adjunta, que va donar suport en la fase d'anàlisi de les dades i elaboració de l'informe final (Verónica Anzil). Dels tres becaris, un treballà a jornada completa i els altres dos a mitja jornada. La persona a jornada completa va dura terme el treball de camp en dues de les quatre unitats (Terrassa i Vic), durant un mes i mig en cadascuna. Les altres dues persones a mitja jornada van fer el treball de camp durant dos mesos i escaig, l'una a l'Hospitalet de Llobregat i l'altra a Sant Andreu de la Barca. La resta del temps de contracte, un mes i mig, el dedicaren a l'obtenció de dades de tipus estadístic i de bibliografia i a dur a terme un informe inicial sobre el treball de camp realitzat.

El treball de camp es va plantejar com una estada intensiva en cadascuna de les unitats d'observació, per dur a terme observació participant a les zones escollides. Les principals limitacions que van trobar-se per a la realització del treball de camp provenen de la dificultat d'establir una conversa distesa, i menys encara una entrevista formal, amb els comerciants al mateix negoci. Es tractava d'observar el funcionament del negoci en plena activitat; per tant, el fet que les persones estiguessin treballant els feia difícil poder dedicar una atenció continuada i exclusiva als investigadors, a la qual cosa cal afegir-hi, en ocasions, les dificultats comunicatives en l'àmbit lingüístic, reals o fictícies.

Tot i la dificultat de mesurar les tasques relacionades amb l'observació participant i les entrevistes informals, podem parlar de la realització de més de 100 observacions en comerços regentats per persones immigrants

dins dels municipis o districtes seleccionats i de més de 60 entrevistes realitzades a comerciants immigrants i autòctons.

Resultats: unes pinzellades

Amb relació a les *característiques i tipologies de comerç immigrant* (CI) de proximitat, la informació recollida ens permet distingir dos grans grups amb lògiques i estratègies diferenciades:

1. Xinesos

- Molt presents a la restauració (bars i restaurants), basars i botigues de roba.
- Comerços amb locals comercials molt grans (basars) que, segons alguns comerciants autòctons, «espanten el petit comerç» (l'Hospitalet).
- Vistos o percebuts com a competència a tot tipus de comerç.
- Tenen experiència comercial en origen.
- Comerços adreçats a clientela variada, de tots els orígens (no només als mateixos nacionals).
- Vistos com els únics que fan diners i disposats a treballar fins a l'extenuació.

2. Resta: llatinoamericans, africans i, en menor mesura, paquistanesos.

- Ni vocació ni experiència comercial prèvia en origen.
- Comerç adreçat sovint, tot i que no sempre, a clientela del mateix origen ètnic o nacional (per exemple, els restaurants equatorians de l'Hospitalet o els bars de marroquins de Terrassa).

Entre les raons o motivacions que acompanyen l'arribada d'alguns immigrants al sector del comerç de proximitat, hem de considerar les que tenen a veure amb:

- El seu origen nacional, on ja restaven immersos en activitats comercials.
- Les dificultats d'accés al mercat de treball, especialment arran de la crisi econòmica.

- El desig de trobar una feina menys dura, menys precària i menys mal pagada.
- El context d'oportunitat de, per exemple, agafar un comerç de proximitat autòcton en traspàs.

Aquest darrer aspecte explica el fet que sovint el nou comerciant «no toqui res» i mantingui el negoci igual, fins i tot amb el mateix rètol, bé sigui per la impossibilitat d'invertir diners, bé sigui per la voluntat de seguir en la mateixa línia del negoci precedent.

Pel que fa al *treball i l'activitat comercial* d'aquest grup, val a dir que la supervivència i l'èxit dels negocis de CI es fonamenten principalment en la gestió del treball (salaris baixos, empleats familiars, flexibilitat horària i llargues jornades laborals) i en la disminució dels costos de producció (canals d'importació i de distribució col·lectius o menor qualitat dels productes, per exemple).

D'altra banda, la majoria de treballadors dels CI són homes d'entre 25 i 45 anys. Pel que fa a les dones, acostumen a ocupar llocs de cambreres, dependentes de supermercat i treballadores de centres d'estètica i perruqueries. Els homes, doncs, acostumen a ser els responsables/propietaris/gestors del negoci i les dones mantenen una certa invisibilitat i/o paper secundari.

Pel que fa a la viabilitat present i futura del negoci, és de destacar l'èmfasi que es posa en la dificultat de fer front a les taxes i impostos i pagament de serveis, així com a la manca de relleu generacional.

Pel que fa a la *clientela*, en general sembla que les botigues regentades per persones d'origen estranger estiguin més freqüentades per persones immigrades que per persones autòctones. I, d'altra banda, les botigues regentades per comerciants autòctons estan més freqüentades per persones autòctones que per persones immigrades. Tanmateix, els negocis que inicialment s'establiren amb la intenció d'atendre les demandes dels connacionals amb el temps han anat desenvolupant habilitats, estratègies, contactes i capital per expandir-se cap a un mercat més obert i expansiu, i han aconseguit atreure tota mena de clientela. Un exemple clar és el de les carnisseries halal, amb una clientela exclusivament musulmana fins fa poc i que incorporen cada cop més la presència de compradors autòctons.

La qüestió de *les estratègies comercials i la competència* presenta dues teories diferenciades en funció de l'origen autòcton o immigrant dels comerciants. El comerciant d'origen estranger creu que hi ha massa comerços de la mateixa tipologia i que el fet que estiguin ubicats als mateixos carrers produeix una saturació. Podríem dir que tenen una visió més de caire *endèmic* de la competència. Els comerciants autòctons tenen una visió diferent, de caràcter més *sistèmic* i fatalista. Creuen que el canvi d'hàbits de consum, amb la proliferació de les grans superfícies i el comerç en línia, ha perjudicat el comerç de proximitat.

Finalment, un element destacat amb relació a les associacions de comerciants és que, segons ens diuen els interessats, són desconegudes per a la majoria de comerciants nouvinguts, que, per tant, no en tenen una opinió formada. Hi ha un desconeixement gairebé total, no ja de l'existència d'una associació de comerciants, sinó del que és una associació de comerciants. Podem afirmar, doncs, que no en tenen coneixement i que, si en tenen, no en perceben la utilitat, tant des del punt de vista cultural (el paper i la funció d'una associació d'aquest tipus) com econòmic (els avantatges que poden obtenir a canvi de pagar la quota).

Propostes

Com a resultat de la recerca es van plantejar un seguit de propostes adreçades a l'Administració, principalment la local, i que tan sols enumerarem:

- Acompanyament i socialització dels nous comerciants.
- Descentralització d'activitats.
- Projecte de dinamització intercultural.
- Acostament de les associacions entre elles i amb les administracions.
- Incentius per augmentar la qualitat del CI.

Tendències

La dualitat, encara persistent en l'àmbit discursiu i d'observació, entre el comerç de proximitat autòcton i el CI de proximitat associa al primer

generalment un nivell més alt de qualitat i d'especialització i al segon un caràcter més aviat secundari i de 'necessitat' puntual. Tanmateix, l'acceleració de la minva del comerç de proximitat autòcton, així com l'evolució i transformació del CI a mesura que va passant el temps, fa que ja comencem a albirar CI de proximitat que aposta per la qualitat i una major especialització. Així mateix, però, aquesta reducció de la distància entre ambdós tipus diferencials de comerç de proximitat ens ha de fer pensar també, i preveure'n les conseqüències, en una possible tendència evolutiva del CI similar a la del comerç de proximitat autòcton, com ara la previsible inexistència de relleu generacional futur per al CI.

Els CI de proximitat són alguna cosa més que negocis o locals comercials. D'una banda, contenen una rica i variada vida familiar (els fills, sovint, juguen i fan els deures dins la botiga; es menja darrere el taulell o a la rebotiga; s'hi mira la TV o s'escolta la ràdio del país d'origen; s'hi fa ioga o migdiada; de vegades fins i tot el mateix local és botiga i habitatge...), i d'una altra banda, alguns d'aquests establiments concentren la visita i el passar l'estona de persones de la comunitat i el barri, tant del mateix origen nacional o ètnic com d'autòctones. Malgrat un discurs més o menys dominant fa alguns anys —ara cada cop menys— que veia en el CI de proximitat una amenaça per al comerç de proximitat autòcton, el cert és que el CI de proximitat ha vingut a fer, en molts casos, una funció substitutòria no només en termes d'oferta comercial, sinó també de dinamització i articulació del teixit urbà i humà dels barris o zones urbanes on s'ha establert.

Posar en valor aquest caràcter per a la convivència, integrador, híbrid i dinàmic, del CI pot ser una bona oportunitat per superar, a curt o mitjà termini, aquest caràcter encara una mica exòtic, perifèric i secundari, de necessitat, que té el CI. Fa només una dècada, com ho testimonien algunes de les recerques que van fer-se i la mateixa memòria urbana, el CI de proximitat generava força més rebuig —especialment per part d'alguns comerciants, però també d'una part de la societat—, molt més temor i molta més distància social i cultural que la que genera ara mateix. No resulta forassenyat pensar que d'aquí a uns anys aquesta distància a tots els nivells no només s'hagi reduït sinó fins i tot esvaït.

Tesis doctorals 2018

Doctorand/a: Jacques Aviñó, Constanza
Títol: Discursos y prácticas sexuales de usuarios de saunas gay. Una aproximación desde las masculinidades
Any: 15/11/2018 | Universitat: URV
Direcció: Romaní Alfonso, Oriol; Caylà Buquera, Joan Artur

Doctorand/a: Cirera Serrallonga, Eva
Títol: El jardí de les delícies. Interacció humana en un espai de neurorehabilitació
Any: 30/10/2018 | Universitat: URV
Direcció: Comelles Esteban, Josep M.

Doctorand/a: Serrano Miguel, Mercedes Concepción
Títol: Del exilio a la ciudadania. Experiencias dialógicas en el marco de la salud mental colectiva
Any: 10/07/2018 | Universitat: URV
Direcció: Martínez Hernáez, Àngel

Doctorand/a: Ventura Garcia, Laia
Títol: Mal de Chagas: una etnografia corporeïtzada sobre el risc latent
Any: 20/06/2018 | Universitat: URV
Direcció: Martínez Hernáez, Àngel
TDX: http://hdl.handle.net/10803/663294

Normes de publicació de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- El textos, originals i inèdits, s'han de presentar en suport informàtic via correu electrònic (itantropo@gmail.com), preferiblement en format Word (.doc); a més, cal enviar-ne una còpia en paper a l'adreça:

Secretaria de la revista Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35
43002 Tarragona

- Els articles poden estar escrits en català, castellà, anglès, francès, portuguès i italià.

- El títol ha d'anar en majúscules i negreta, i els títols dels diferents apartats, numerats en minúscules i negreta.

- Després del títol inicial ha d'aparèixer la informació de l'autoria: nom i cognoms de l'autor o autors, nom del màster o posició que ocupen i institució a què pertanyen i adreça electrònica, dos resums (en l'idioma original del text i en anglès, d'aproximadament 200 paraules cadascun), i cinc paraules clau per facilitar la indexació de l'article.

- L'extensió dels originals ha de ser la següent: 8.000 paraules per als articles (uns 15 fulls), 3.000 per a les notes de recerca (uns 6 fulls) i 1.000 per a les ressenyes (uns 2 fulls). Els treballs han d'anar numerats i incloure notes (al peu) i bibliografia (al final del text).

- El cos del text ha d'estar escrit en lletra Times New Roman (TNR), mida 12 punts, alineat a la dreta i a l'esquerra i amb un interlineat d'1,5 cm. Els paràgrafs s'han d'espaiar, sense sagnar a l'inici. Els marges del full han de ser de 2,5 cm.

- Les notes també han d'estar escrites en lletra TNR, però amb una mida de 10 punts i interlineat senzill.

-Les cites textuals s'han d'escriure al cos del text (i no com a nota al peu), en lletra rodona (i no cursiva) i entre cometes. Si tenen més de quatre línies, han d'anar com a paràgraf a part, també en cometes i lletra ro-

dona, amb un cos de lletra TNR 10 punts, interlineat senzill i una sagnia de 5 cm.

- La bibliografia ha d'estar ordenada alfabèticament i s'ha d'adaptar als exemples següents:

* Llibre: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

* Article revista: Cohen, E. (1986) "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly*, 59 (3): 115-128.

* Capítol llibre: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución". A Guasch, O. i Viñuales, O. (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* En els documents que es poden trobar a Internet cal indicar, a més de la citació correcta, l'adreça sencera i la darrera data d'accés.

* Les referències literals en el text s'han de fer així: (Bourdieu, 2000: 4), i només cognom i any (Cohen, 1986) en referències al text no literals.

- Si l'article conté il·lustracions, han de tenir la qualitat suficient per ser reproduïdes. Poden enviar-se en suport informàtic, en els formats més usuals (preferentment .jpg), i cal indicar on posar-les.

- Els articles que no compleixin els requisits de format, presentació, contingut o termini seran retornats.

- La decisió del Consell de Redacció sobre la possible publicació de l'article, d'acord amb criteris de qualitat científica, s'ha de comunicar als autors en el termini d'un mes després de la recepció. En cas de vistiplau, es poden suggerir eventuals millores abans d'enviar el treball a dos avaluadors externs, a través del sistema d'avaluació d'experts (peer review), de manera confidencial i anònima (cegament doble), els quals han d'emetre un informe. En cas de desacord cal demanar una tercera avaluació. El Consell de Redacció té la decisió final a la vista dels informes dels avaluadors.

- La resposta sobre l'avaluació externa ha de ser comunicada en el termini de dos mesos.

- Els autors són els únics responsables del contingut de l'article.

Rules for publication in the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya

- The texts must be original and unpublished, and submitted via email (itantropo@gmail.com), preferably in Word format (. doc). A paper copy must also be sent to the address:

Office of the secretary of the journal Arxiu d'Etnografia de Catalunya
Universitat Rovira i Virgili
Av. de Catalunya, 35
43002 Tarragona

- Articles can be written in Catalan, Spanish, English, French, Portuguese or Italian.

- The title should be capitalized and bold, and the titles of the different sections numbered in lowercase and bold.

- Information about the authors should be placed immediately after the initial title: name of the author or authors, name of the master's degree or the post they hold, the institution to which they belong and e-mail address, two abstracts (in the original language of the text and in English, of about 200 words each), and five key words to facilitate indexing of the article.

- The length of the originals should be as follows: 8,000 words for articles (about 15 sheets), 3,000 for research notes (about 6 sheets) and 1,000 for book reviews (about 2 sheets). Entries must be numbered and include footnotes and references (end of text).

- The body of the text should be written in a 12-point Times New Roman (TNR) font, justified right and left with a spacing of 1.5 cm. Paragraphs should be separated by a blank line and the first line should not be indented. The margins should be 2.5 cm.

- Footnotes should also be written in TNR, but the font should be 10 point and lines should be single spaced.

-Quotes should be included in the body of the text (and not as footnotes) in roman type (not italics) and enclosed in quotation marks. A quote more than four lines long should be a separate paragraph, also enclosed in quotation marks, roman type and a font size of TNR 10, single spaced and indented 5 cm.

- The bibliography should be in alphabetical order and must follow the models below:

* Book: Bourdieu, P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona. Anagrama.

* Journal article: Cohen, E. (1986), "Lovelorn Farangs: The Correspondence between Foreign Men and Thai Girls" *Anthropological Quarterly,* 59 (3): 115-128.

* Book chapter: Agustín, L. M. (2003) "La industria del sexo, migrantes en Europa y prostitución" In Guasch, O. & Viñuales, O. (eds) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra. 259-277.

* For documents that can be found on the Internet, as well as the correct citation, the complete address and the last date of access should be noted.

* Verbatim references to other texts should be indicated as follows: (Bourdieu 2000: 4). Non-verbatim references to other texts need only be indicated by surname and year: (Cohen, 1986).

- If the article contains illustrations, they should be of sufficient quality to be reproduced. They can be sent electronically, in most common formats (preferably. jpg), and indications should provided about where they are to be placed.

- The articles that do not meet the requirements of format, presentation, content or deadline will be returned.

- The Editorial Board's decision on whether to publish the article, based on criteria of scientific quality, shall be communicated to the authors one month after receipt. If the article is provisionally accepted, you can suggest possible improvements before it is submitted confidentially and anonymously (double blind) to two external reviewers for peer review. Each of the reviewers will issue a report. If they do not agree, a third opinion will be requested. The Editorial Board will base its final decision on the peer-review reports.

- The result of the peer-review process will be communicated to authors within two months.

- The authors are exclusively responsible for the content of the article.

dafits

ita

[publicacions]
urv